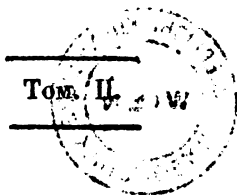
OPERE
METAFISICHE SCELTE

DI

RENATO CARTESIO

VOLGARIZZATE

TOM. II.

PAVIA

PRESSO I COLLETTORI
COI TIPI DI GIO. GIACOMO CAPELLI
1818.

ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ

Nosce Te Ipsum.

MEDITAZIONI

DI

RENATO CARTESIO

INTORNO AI PRINCIPJ DELLA FILOSOFIA NELLE QUALI SI MOSTRA L' ESISTENZA D' IDDIO E LA DISTINZIONE DELL' ANIMA DAL CORPO.

MEDITAZIONE QUARTA.

Intorno al vero ed al falso.

In questi giorni io mi sono per tal modo avvezzato ad alienare l' anima dai sensi, e con tanta accuratezza ho considerato essere pochissime le cose che intorno agli oggetti corporei veramente si percepiscono, e molte invece quelle che intorno all' anima, e più ancora intorno a Dio si conoscono,

per cui di presente senza durar fatica alcuna rivolgo il pensiero dalle cose immaginabili alle intelligibili soltanto e separate da ogni materia. Ed invero più distinta è l' idea dell' anima come cosa pensante non estesa, nè in lunghezza, nè in larghezza, nè in profondità, che non lo sia l' idea di qualunque altra cosa corporea. Quando poi rifletto d' essere un Ente che dubita, cioè imperfetto e dipendente, tosto mi corre all' animo l' idea chiara e distinta dell' Ente indipendente e perfetto cioè d' Iddio. Per l' unico motivo poi che in me trovasi tale idea, cioè dall' esistere io con tale idea, tosto conchiudo essere manifesta anche l' esistenza d' Iddio, dal quale dipendono tutti i singoli momenti della mia, e tengo che niuna cosa con maggior chiarezza ed evidenza di questa si possa conoscere da umano ingegno. E quindi sembrami già scoprire altra via, per la quale partendo dalla contemplazione del vero Iddio, in cui sono riposti tutti i tesori delle scienze e della più occulta sapienza si possa

giungere alla cognizione di tant'altre cose.

E primamente conosco non poter accadere ch'egli m'abbia ad ingannare, giacchè in ogni fallacia o inganno scopresi qualche imperfezione; e quantunque il poter trarre in inganno presti argomento di acutezza e di potenza, tuttavia non v'ha dubbio, che il volere ingannare dii certo segno o di malizia o d'imbecillità, che per niun modo può supporsi in Dio. Ritrovo però in me certa qual facoltà di giudicare che certamente, come tutte le altre che in me sono, ricevetti da Dio, il quale non volendomi ingannare per certo me la diede perchè facendone buon uso non m'avessi ad ingannare. Nè su di ciò rimarrebbe alcun dubbio se per avventura non si scorgesse, che ne seguirebbe ch'io non m'avessi ad ingannare giammai; poichè in fatti, se tutto ciò che havvi in me mi venne da Dio, e se egli non mi diede alcuna facoltà di errare, non vedo come mai possa cadere in errore. Ed in fatti qualora penso

a Dio soltanto, e tutto a lui mi rivolgo colla mente, io non vi scopro cagione veruna di errore o falsità, ma poscia riguardando a me stesso mi trovo soggetto ad innumerevoli errori, la cui cagione investigando m' avveggo, che non solo mi sta presente l' idea reale, e positiva di un Ente sommamente perfetto, ma altresì quella negativa del niente, cioè di esso lui che trovasi infinitamente lontano da ogni perfezione; e veggo eziandio essere io destinato ad occupare un posto intermedio fra Dio ed il niente, ossia fra il sommo Ente ed il non Ente. Per la qual cosa ora comprendo che per quanto sono creato da Dio nulla vi è in me per cui possa essere indotto in errore, ma per quanto partecipo eziandio in qualche modo del nulla ossia del non Ente, cioè per quanto non sono io stesso il sommo Ente e moltissime cose mi mancano, non è meraviglia ch' io possa fallire. Così ora comprendo, che l' errore per se stesso non è qualche cosa di reale e dipendente da Dio, ma sol-

tanto un difetto, nè quindi esser d'uopo per errare di qualche facoltà data da Dio, ma bastare che non fosse infinita la facoltà di giudicare ch' ebbi da lui.

Tuttavia questo non ancor mi convince, conciossiachè l' errore non è una pura negazione, ma bensì una privazione e mancanza di certo sapere che in me dovrebbe in qualche modo trovarsi. Considerando quindi la natura d' Iddio non pare aver egli potuto porre in me qualche facoltà che non fosse nel suo genere perfetta; o che mancasse di qualche perfezione, la quale pure le si converrebbe. Imperocchè se quanto è più perito l' artefice, più perfette debbono sortire le opere dalle sue mani; qual cosa può egli mai esser fatta da quel sommo Creatore che non sia pienamente perfetta? Nè cade dubbio ch' egli mi potesse creare in modo che non m' avessi ad ingannare giammai, come nemmeno ch' egli sempre non voglia le ottime cose; sarà forse adunque meglio ch' io m' inganni anzichè no? Quando attentamente tali cose

considero, primamente mi occorre osservare non dovermi meco medesimo maravigliare se da Dio alcune cose si fanno, le ragioni delle quali sono per me misteriose; ma non perciò dubitar dessi della di lui esistenza per esservene forse molte altre, di cui non so comprendere nè perchè nè come furono create. Imperocchè sapendo già io, quanto debole e limitata sia la mia natura, e quanto al contrario immensa, incomprensibile ed infinita quella d'Iddio, conosco anche da ciò come egli possa fare innumerevoli cose, senza ch' io ne abbia a scoprire la ragione. Per questo solo motivo io credo non essere di alcun uso tutto quel genere di cause finali, che soglionsi cioè ripetere dal fine della creazione, poichè reputo non senza temerità potersi investigare i fini d' Iddio.

Aggiungasi poi, che ogni qual volta vogliasi cercare se l'opera d' Iddio sia perfetta, non devesi considerare un sol Essere e separato, ma bensì tutta insieme l' immensità delle create cose,

poichè quello che se fosse solo non a torto crederebbesi molto imperfetto, come formante parte dell' universo è perfettissimo; e sebbene avendo voluto su di tutto por dubbio, finora di certo non conobbi se non se l'esistenza mia e quella d' Iddio, non posso però dacchè scoprii l'immenso potere dell' Ente supremo negare, che molte altre cose siano state da lui create o che crear puote; in guisa che io non altro sono che una parte della vastità del creato. Quindi rivolgendomi con più cura a me medesimo, e ricercando quali siano i miei errori, come quelli che solo prestono argomento di qualche mia imperfezione, comprendo che da due cagioni insieme concorrenti dipendono, cioè dalla facoltà di conoscere che è in me, e dalla facoltà di scegliere, ossia dalla libertà d'arbitrio, o per dire altrimenti dall' intelletto insieme e dalla volontà. Imperocchè mercè l' intelletto percepisco soltanto le idee su cui posso porgere giudizio, nè riguardatolo da questo lato in lui non si può ritrovare

errore alcuno propriamente detto, giacchè quantunque esistano per avventura innumerevoli cose delle quali ho niuna idea, pure non deve dirsi ch'io ne sia propriamente privato, ma soltanto sfornito per non avermele date, perchè certamente non posso addurre ragione alcuna, la quale comprovi che Dio mi avesse dovuta dare più ampia facoltà di conoscere di quella mi desse, e sebbene comprenda esser egli artefice peritissimo, non devo però credere che avesse dovuto porre in ogni sua opera tutte quelle perfezioni, che può porre in alcune. Nè posso ricercare eziandio perchè da Dio non mi fu data una non abbastanza ampia e perfetta volontà ossia libertà di arbitrio, giacchè sento essere quella da niun limite circoscritta.

Ciò poi cui è bisogno porre attenzione si è, che non v' ha cosa in me sì perfetta, nè sì ragguardevole che non conosca poter essere ancora più perfetta e maggiore, e dove a cagion d' esempio mi faccio a considerare

l' intelligenza, tosto m' avveggo essere quella in me piccolissima, e molto finita, e nello stesso tempo poter essere in altri maggiore (*), ed anzi l' idea altresì mi formo di una massima ed infinita, e dal sol potermi formar questa idea di lei, comprendo essa appar-

(*) La moderna filosofia spiega lo stesso fenomeno con argomenti diversi; poichè mostra che l' estensione dell' intelletto deriva dall' organizzazione, voglio dire da tutti que' rapporti, che la natura ha stabilito tra l' animale e certi oggetti che lo circondano; di maniera che quanto è grande questo rapporto, altrettanta è la capacità di acquistare le idee. L' uomo è quell' essere, a cui la natura fu benigna; e quegli animali, che hanno un' organizzazione verosimile alla sua sono quelli, che hanno un intelletto più esteso. Ma tale estensione non deriva soltanto dall' organizzazione, ma anche dall' uso che ciascun essere fa delle sue facoltà. Ecco una delle cause dell' ineguaglianza delle cognizioni fra gli uomini, il che dimostra derivare essa, non già dalla diversa facoltà d' intendere dataci da Dio, ma bensì dalla più o meno fina organizzazione, e dalla qualità o numero, e diversità delle circostanze che formarono la di lui educazione. RR.

tenersi alla natura d'Iddio. Per la stessa ragione se esamino la memoria o l'immaginazione, o qualunque altra facoltà dello spirito, niuna ne ritrovo che in me tenue e circoscritta non comprenda essere immensa in Dio. Rimane la sola volontà, ossia la libertà d'arbitrio, la quale tanta è in me, che non mi posso formare idea di alcuna cosa maggiore, così che essa si è la ragione principale per cui io credo d'essere in certo qual modo creato ad immagine e similitudine d'Iddio. Conciossiachè quantunque senza paragone sia maggiore in Dio che in me sì per rapporto alle cognizioni ed alle forze che gli sono unite, e che la rendono più ferma ed efficace, sì per rapporto agli oggetti, giacchè ad un numero senza fine maggiore essa si estende, riguardata però in se formalmente e precisamente non sembra maggiore, poichè essa alla fine soltanto in ciò consiste, che possiamo nella stess'ora o fare o non fare, cioè affermare o negare, continuare, o desistere, o per dir meglio consiste nel

potersi determinare dietro ciò, che l'intelletto ci propone di affermare o negare, continuare o desistere, in guisa però che non si sentiamo spinti da niuna forza esterna (*). Nè perchè

(*) Qui conviene distinguere la libertà *metafisica* dalla libertà *esecutiva*. La prima consiste in quella facoltà dello spirito, per la quale nelle sue operazioni si determina in un modo piuttosto che in un altro. Questa libertà è comune in tutti gli uomini, ed è eguale in tutti. In fatti quello schiavo, che oppresso dalle catene non è libero di muovere una mano, è però libero di odiare il suo tiranno, d' immaginare mille mezzi di vendetta, poichè questa libertà non può essere tolta nè diminuita, essendo propria dell'anima, cioè un potere di lei.

La libertà poi *esecutiva* consiste in quel potere che ha l' uomo di eseguire o far eseguire quello che per un atto di volontà ha divisato di fare. Ciascun vede che tale libertà è sempre limitata e relativa allo stato fisico e morale di ciascun individuo; imperocchè un fanciullo ed un uomo adulto si determineranno di levare lo stesso macigno, ma il fanciullo non potrà riescirvi nel mentre che l' uomo per lo stato fisico in cui si trova potrà agevolmente levarlo. Così un re ha più libertà esecutiva di un suo suddito per lo stato suo morale. RR.

sia libero è bisogno ch' io possa determinarmi da ambo le parti, ma al contrario quanto più inchino ad una, sia perchè evidentemente in èssa comprenda o la maggior verità, o il maggior bene, sia perchè così Dio disponga l' intima mia cognizione, tanto più liberamente in essa cade la scelta; nè certamente la divina grazia, nè il lume naturale in niun modo diminuiscono la libertà, ma anzi l' aumentano e la fortificano.

Quella indifferenza poi, che provo allorchè niuna ragione più ad una parte che all' altra m' inchina è l' infimo grado di libertà, e non v' ha in essa niuna perfezione, ma dà solo indizio di mancanza di cognizione ossia di una certa negazione. Che se ognora chiaramente vedessi il vero e l' utile, giammai starei sospeso intorno a ciò che devesi giudicare ed eleggere, e così avvegnachè pienamente libero non potrei essere tuttavia giammai indifferente.

Da ciò che si è detto ora comprendo, che nè la forza di volere avuta da

Dio riguardata per se stessa è la cagione de' miei errori, poichè è estesissima, e nel suo genere perfetta; come neppure la è la forza intellettiva, poichè avendola da Dio perchè intenda, tutto ciò che intenderò sarà rettamente inteso, nè potrà accadere che in esso m' inganni: d' onde mai adunque nasceranno i miei errori? Da ciò soltanto che più largamente estendendosi la volontà che l' intelletto, non posso frenarla entro i medesimi confini, ma la sospingo ben anco a quelle cose che fuori sono del mio intendimento, alle quali essendo essa indifferente facilmente travio dal cammino del vero e del bene e vengo strascinato nell' errore e nell' inganno (*). A cagion d' esempio al-

(*) Colla scorta della metafisica i moderni filosofi sono pervenuti a dimostrare che le fonti degli errori si puono ridurre a tre, e sono prima le passioni, secondo l' ignoranza, terzo l' abuso delle parole. Ed in fatti quando l' uomo è appassionato non può vedere le cose sotto il loro vero aspetto, poichè esse prendono il colore

lorchè ne' giorni trascorsi esaminavo se qualche cosa esistesse, e pensavo esistere io stesso perchè appunto muoveva un tale esame, non potei a meno di giudicare essere vero ciò che con tanta chiarezza comprendeva, e non già perchè vi fossi costretto da qualche esterna forza, ma perchè ad una vivissima luce nell' intelletto seguì una forte inclinazione nella volontà, e

---

delle passioni stesse. L' ignoranza poi ci fa cadere in errore, poichè non avendo intorno ad un soggetto tutte le idee che si convengono, invece di dare un giudizio esatto lo diamo il più delle volte od in parte o del tutto falso. Lo stesso effetto produce l' abuso delle parole, alle quali non si attaccano idee chiare e distinte, di maniera che talvolta le idee che noi abbiamo sono affatto diverse da quelle che gli si convengono. Non è adunque dall' essere la volontà più estesa dell' intelletto, che derivano i nostri errori. Perciò che la volontà giammai si estende oltre i limiti dell' intelletto, cioè non mai si vuole, o si desidera cosa che non sia conosciuta. Quindi quando l' intelletto, per ciò che è sopra detto, male conosce e male giudica, anche la volontà male sceglie, e la libertà male eseguisce. RR.

quindi tanto più spontaneamente e liberamente quello credetti, quanto meno mi fu esso indifferente. Ora però che non solamente mi è nota l' esistenza di me, come cosa pensante, ma che ho eziandio un' idea della natura corporea, mi rimarrebbe a dubitare, se la natura pensante che è in me o che sono io stesso sia diversa da questa natura corporea, oppure se sieno la stessa cosa; e supponendo niuna ragione finora appresentarsi al mio intelletto la quale più una cosa che l' altra mi persuada, certamente mi trovo indifferente nell' affermare, o negare l' una anzichè l' altra, o anche se debba intorno a tal soggetto pronunciare alcun giudizio. Aggiungo poi che questa indifferenza non solo si estende a quelle cose delle quali l' intelletto non ha alcuna cognizione, ma generalmente a tutte quelle che non sono da lui con abbastanza chiarezza conosciute nel tempo istesso che la volontà intorno ad esse delibera. Quantunque però probabili congetture mi rivolgono da

una parte, pure il solo sentore che siano solamente congetture e non già certi ed indubitabili argomenti basta a far rivolgere altrove il mio assenso; poichè in questi giorni abbastanza fui fatto accorto, e supposi perfino tosto esser false tutte quelle cose, che in prima come verissime credeva, pel sol motivo d' aver veduto che anche su di esse in qualche modo poteasi far cadere alcun dubbio.

Quando pertanto non abbastanza chiaramente e distintamente percepisco ciò che sia vero, se mi astengo allora dal porgerne giudizio, è chiaro ch' io opero rettamente e non m' inganno, ma se o affermassi o negassi, allora non farei retto uso della libertà di arbitrio, che se quindi mi volgessi a quella parte che è falsa, pienamente m' ingannerei; se all' altra, cadrei a caso nel vero, ma non sarei però scevro di colpa, perchè la ragione naturale insegna che la percezione dell' intelletto debba sempre precedere la determinazione della volontà, ed in questo abuso del libero

arbitrio sta appunto quella privazione, che costituisce la forma dell' errore, privazione però che consiste nella stessa operazione in quanto che procede da me, ma non nella facoltà che mi fu data da Dio, e neppure nella operazione in quanto che da esso dipende. Nè ho già argomento alcuno di lagnarmi, perchè Dio non m'abbia data maggior forza d' intendere, ossia maggior lume naturale di quello che mi concesse, poichè è della natura di un limitato intelletto di non percepire molte cose, e della natura di un intelletto creato d' essere limitato o finito, e quindi rimane, che a lui sappia le maggiori grazie per me possibili di quello cui mi fu liberale nulla pure dovendomi, anzichè reputi avermi egli privato o tolto ciò che non mi diede. Nè ho cagione eziandio di lagnarmi perchè m' abbia concessa una volontà più ampia dell' intelletto, conciossiachè consistendo la volontà in una sola cosa e come indivisibile, non pare che la di lei natura porta, che qualche

cosa gli possa venire scemata; e certo quanto è più ampia tanto maggiore esser deve la mia gratitudine verso chi me la diede. Nè debbo finalmente lagnarmi, che meco concorra Iddio a scegliere quegli atti della volontà, ossia quei giudizj nei quali m'inganno, mentre questi atti come dipendenti da Dio sono affatto veri e buoni, ed io in certa guisa sono più perfetto potendoli scegliere, che se nol mi fosse concesso. La privazione poi in cui sta riposta la ragion formale della falsità e della colpa non abbisogna di alcun concorso d' Iddio, poichè non è una cosa positiva, nè la privazione ha con lui alcun rapporto come causa, ma dir si deve soltanto una negazione; imperocchè niuna imperfezione per certo è in Dio per avermi data la libertà di acconsentire o no a certe cose, la chiara e distinta percezione delle quali non pose nel mio intelletto, ma senza dubbio l' imperfezione trovasi in me solo perchè non faccio retto uso della libertà, e perchè voglio porgere giudizio su ciò che non intendo.

Veggo però, che Dio facilmente avrebbe potuto fare in modo che quantunque rimanessi libero e di cognizione finita, pure non avessi ad errare giammai, cioè o se avesse nel mio intelletto posta chiara e distinta percezione di tutte quelle cose intorno alle quali mi fosse accaduto di deliberare, o se almeno mi avesse impresso fermamente tal regola, che non dovessi giammai giudicare di cosa alcuna se chiaramente e distintamente non la comprendessi, sì che non mi venisse fatto di porla una volta in dimenticanza. Così facilmente comprendo, per quanto mi lice dire e dell' un caso e dell'altro, come più perfetto sarei ch' ora non sono, se Iddio tale mi avesse fatto.

Ma non però posso negare, che in certa guisa siavi maggior perfezione nell' universale complesso delle cose, appunto perchè alcune parti vanno soggette ad errori altre no più che se il tutto fosse uniforme. Nè posso con Dio lagnarmi per avermi posto in questo mondo come persona non del

tutto necessaria, nè più d' ogni altra perfetta, imperocchè se per astenermi dagli errori non è in mio potere l' avere chiara e distinta percezione di tutte le cose, lo è però quello di ricordarmi quella regola, che devesi sospendere ogni giudizio finchè non si è certo della verità della cosa. Imperocchè quantunque conosca essere io talmente debole da non potere star fermo mai sempre sopra una sola e medesima regola, posso però coll' attenta e ripetuta meditazione far sì, che ogni qualvolta l' uso il richieda me la ricordi, e così formarmi una certa abitudine di non errare giammai. Nella qual cosa essendo riposta la massima e principale perfezione dell' uomo io reputo non aver tratto poco vantaggio dall' odierna meditazione avendo ritrovata la cagione dell' errore, o della falsità. E certamente niun' altra ve ne può essere eccetto quella che proposi, poichè ogni qualvolta che freno la volontà nel porgere i giudizj in guisa che soltanto a quelle cose essa si estenda le quali

dall' intelletto chiaramente e distintamente gli si appresentano, certo non può accadere ch' io erri, perchè ogni chiara e distinta percezione senza dubbio è qualche cosa, e quindi non può provenire dal nulla, ma necessariamente deve aver Dio per autore; quel Dio io dico sommamente perfetto, e che in lui ripugna l' inganno, e per ciò deve essere necessariamente vera.

Nè io quest' oggi solamente appresi in che debba esser cauto onde non cadere in errore, ma in uno anche ciò che devesi fare per iscoprire la verità. Imperocchè certamente mi verrà fatto rinvenirla, se soltanto a quelle cose che perfettamente intendo vorrò riguardare, e queste separare da quelle che confuse ed oscure si parano d' innanzi al mio intelletto. La qual regola per l'avvenire procurerò, che sempre m'abbia ad essere di scorta.

MEDITAZIONE QUINTA.

Intorno all' essenza delle cose materiali, e nuovamente dell' esistenza d' Iddio.

MOLTE cose ancor mi rimangono a dire intorno agli attributi di Dio, molte eziandio intorno a me stesso, cioè di ricercare la natura della mia anima. Ma di queste ne riprenderò forse altrove il discorso, giacchè ora che vidi qual cosa debbasi osservare nella ricerca della verità, null' altro maggiormente importa se non se mi sforzi di sortire alla fine da tutti i dubbj in cui m' avvolsi ne' trascorsi giorni, e veda se qualche cosa siavi di certo circa le cose materiali. Prima però di ricercare se cotali cose esistano fuori di me, debbo considerare le loro idee che trovansi nel mio intelletto, e vedere quali distinte siano, e quali confuse. Per certo distintamente immagino

la quantità che volgarmente i filosofi chiamano continua, cioè l' estensione di questa quantità, o piuttosto di una cosa quantitativa, in lunghezza, larghezza e profondità, enumero in essa le varie parti, assegno a ciascuna di esse alcune grandezze, figure, luoghi, e moti locali, ed a questi moti locali alcune durate.

Nè queste cose chiare e manifeste mi sono soltanto se generalmente le considero, ma inoltre riflettendo percepisco altre innumerevoli cose particolari intorno alle figure, al numero, al moto e simili, la verità delle quali tanto mi è chiara, e consentanea alla mia natura, che dove quelle cose per la prima volta scopro, non tanto mi sembra di apprendere qualche nuova cosa, come di richiamare alla memoria quelle che già prima sapeva, cioè di rivolgermi in certa guisa per la prima volta a quelle cose, che già dianzi erano in me, benchè non vi avessi giammai posta mente. Ed in vero attentamente facendomi a considerare

ritrovo avere io innumerevoli idee di alcune cose, le quali benchè fuori di me non esistano, pure non si possono propriamente dir nulle; e benchè in certa guisa a mio arbitrio si pensano, pure da me non si fingono, ma hanno le loro vere ed immutabili nature; come a cagion d' esempio, quando immagino un triangolo comechè per avventura cotale figura presso niuno nè esistesse nè fosse mai esistita fuorchè nel mio pensiero, pure è in essa determinata una certa quale natura o essenza o forma immutabile ed eterna che non è immaginata da me, nè dal mio intelletto dipendente. Lo che è maggiormente comprovato dal potere, che ho di dimostrare le varie proprietà di questo triangolo, cioè che i di lui tre angoli eguali siano a due retti, che all' angolo massimo stii opposto il massimo lato e simili; le quali cose o voglia o no ora chiaramente conosco, benchè in prima quando aveva immaginato il triangolo non vi avessi pensato, nè quindi si può dire fossero da

me immaginate. Nè monta il dire, che forse questa idea del triangolo mi sia pervenuta per mezzo dei sensi dagli esterni oggetti, avendo qualche volta veduti dei corpi con una forma triangolare; imperocchè io posso altre innumerevoli figure immaginare sulle quali niun sospetto cadrà ch'io le abbia avute dai sensi, eppure non meno che del triangolo posso dimostrare in loro moltissime proprietà, le quali tutte certamente sono vere, perchè da me chiaramente si conoscono, e perciò esser debbono qualche cosa, e non un puro niente. Imperocchè ciò che è vero è qualche cosa, e come diffusamente si è dimostrato, vere sono quelle cose che chiaramente conosco; e benchè ciò non avessi avvertito, nulladimeno tale è la natura del mio intelletto che non potrei rifiutarvi l' assenso almeno quando chiaramente esse le percepisco. E in fatti mi ricordo come, anche in prima d'ora, quando soverchia fidanza poneva negli oggetti de' sensi, tenni per certissime queste stesse verità che

intorno alle figure o ai numeri, od altre simili, spettanti o all' aritmetica, o alla geometria, o in genere alla pura ed astratta matematica con evidenza conosceva. Ora però se per ciò ch' io posso trarre dalla mia mente l' idea di qualche cosa, ne segue che tutte quelle qualità che ad essa chiaramente e distintamente conosco convenirsi gli si convengano in fatto, non si potrà adunque anche da ciò avere argomento dell' esistenza d' Iddio? Per certo nella stessa guisa che in me ritrovo l' idea di qualche cosa, ritrovo anche l' idea di lui, cioè di un essere sommamente perfetto; nè con minor chiarezza poi e distinzione comprendo convenirsi alla sua natura l' eterna esistenza, di quella con cui dimostro quelle altre qualità appartenersi alla natura della figura e del numero. Quindi benchè vere non siano tutte quelle cose che meditai in questi scorsi giorni, almeno questa esistenza d' Iddio per me dovrebbe avere l' eguale certezza, ch' ebbero finora le verità matematiche. Vero è

però che sulle prime affatto chiaro ciò non riesce, ma sembra inchiudere certo soffisma. Imperocchè essendomi avvezzato a distinguere in tutte le altre cose l'esistenza dall'essenza, potrebbe cotal distinzione farsi pure riguardo a Dio, e quindi pensare che realmente non esistesse. Pure con maggior attenzione considerando la cosa è manifesto, che io non posso separare l'esistenza dall'essenza d'Iddio, non altrimenti che dall'essenza del triangolo la grandezza dei tre angoli di lui eguali a due retti, oppure dall'idea del monte quella della valle; talchè egualmente ripugna immaginare Iddio cioè un Ente sommamente perfetto privo dell'esistenza, cioè di una importantissima e somma perfezione, come immaginare un monte senza valle. Tuttavia però s'io non posso pensare Iddio se non esistente, come neppure un monte senza valle, ne dovrebbe seguire che alcun monte necessariamente dovesse ritrovarsi nel mondo, parimente che dal pensare Iddio come esistente ne segue ch' egli

esiste; ma il mio pensiero non impone alle cose alcuna necessità, e nella stessa guisa, che lice immaginare un destriero alato benchè niuno abbia le ale, così io posso per avventura pensare l'esistenza d'Iddio benchè niun Dio esista. Ecco veramente ove inchiudesi il sofisma: imperocchè dal non poter io immaginare un monte senza valle, non fa mestieri che ed il monte e la valle in qualche luogo esistano, ma solo ne segue che il monte e la valle esistano o no, giammai si potranno l'una dall'altro dividere: e così dal non poter io pensare Iddio se non esistente, ne procede, che da esso è inseparabile l'esistenza, e che quindi esiste in fatto. E ciò non accade perchè il mio pensiero lo forma o perchè imponga qualche necessità a cosa alcuna, ma al contrario perchè la necessità di questa istessa cosa, cioè dell'esistenza di Dio, determina su di essa il mio pensiero; e quindi non si può dire, che egualmente libero mi sia pensare un Dio senza l'esistenza, cioè quest'Ente

sommamente perfetto privo di una somma perfezione, come mi è quello d' immaginare un cavallo o con le ale o senza. Nè lice qui ripetere essere bensì necessario il porre Dio esistente, posciachè posi aver egli tutte le perfezioni, essendo l' esistenza una di esse, ma però non essere egualmente necessaria la prima proposizione come appunto non è necessario, ch' io abbia a credere che tutte le figure quadrilatere inscrivonsi nel circolo, poichè supposto ch' io ciò pensassi, mestieri sarebbe il confessare una falsissima cosa, cioè che anche il rombo inscrivasi in esso. Imperocchè quantunque non sia necessario ch' io sempre abbia la mente rivolta a qualche idea intorno a Dio, ogni qualvolta però mi cade in destro di pensare a quest' Ente primo, e sommo e trarre l' idea di lui dal tesoro della mia mente, è necessario che io gli attribuisca tutte le perfezioni, benchè nè tutte le annoveri nè a tutte ponga mente: quando poi mi avviso che l' esistenza è una perfezione

questa necessità è per se sufficiente a farmi rettamente conchiudere che quest' Essere primo e sommo esiste: per la stessa cagione non è necessario che io sempre abbia ad immaginarmi un triangolo, ma qualora voglia considerare una figura rettilinea, che abbia soltanto tre angoli, è necessario ch' io tale la immagini, per cui risulta che i tre angoli di lei eguali siano a due retti benchè nella stess' ora non vi pensi. Quando poi esamino quai figure atte siano ad essere inscritte entro un circolo, non è bisogno per niun modo ch' io pensi che tutte le figure quadrilatere siano di tal natura, anzi ciò non posso nemmeno supporre qualora non voglia ammettere se non ciò che chiaramente e distintamente intendo. Grande è quindi la differenza che havvi fra queste false proposizioni e le idee vere che mi sono innate, fra le quali principalmente quella d' Iddio; imperocchè certamente per molti argomenti comprendo non essere dessa qualche cosa di fittizio, e dal mio intelletto

dipendente, ma bensì l' immagine di una vera ed immutabile natura. E ciò primamente perchè niun' altra cosa può da me pensarsi alla cui essenza necessariamente convengasi l' esistenza, di questo solo Iddio in fuori, inoltre poi perchè non posso comprendere due o più Dei, e perchè posto ch' egli solo esista, facile è lo scorgere essere egli necessario che ab-eterno sia vissuto, e che tale sempre debba vivere, e finalmente perchè molte altre cose io veggo in Dio, delle quali niuna può essergli da me levata o adulterata.

Ma alla fine, di qualunque argomento faccia uso, sempre veggo intorno a ciò chiare e distinte cose. Vero è bensì, che sebbene molte facilissime siano a ciascuno, pure altre vi sono che non si scoprono se non da quelli che da vicino le mirano e con diligenza le ricercano; ma tuttavia quando sono scoperte non meno certe delle prime si credono. Come, a cagion d' esempio, avvegnachè non tanto facile appaja, che in un triangolo rettangolo il qua-

drato della base eguale sia alla somma dei quadrati dei lati, quanto quello che questa base sia opposta al massimo di lei angolo, pure qualora ciò venga inteso non è meno creduto. Quello poi che spetta a Dio, se non fossi da pregiudizj preoccupato, e se le immagini delle cose corporee non assediassero da ogni lato il mio intelletto, certo che sarebbe prima d' ogni altra cosa e più facilmente conosciuto; imperocchè che cosa mai havvi più manifesta di quella che vi sia un Ente supremo cioè che esista un Dio alla cui essenza solo appartiene necessariamente l' esistenza? E quantunque mi sia stata mestieri molta considerazione onde percepire cotale verità, tuttavia ora ne sono non meno certo che di quelle, che a prima giunta sembrano certissime; ed inoltre m' avviso che da essa sola dipende ancora la certezza d' ogni altra cosa, in guisa che senza la cognizione di essa di niun' altra si possa avere perfetta notizia.

Imperocchè, benchè io sia di tal

natura, che non posso rimanermi dubbioso e incerto su quelle cose, che con tanta chiarezza e distinzione comprendo, siccome però sono anche tale da non poter sempre tener fissa la mente sopra una stessa cosa onde conservar sempre di essa una chiara percezione, ma spesso anzi mi accade di dover ricorrere alla memoria di un giudizio senza por mente agli argomenti che lo hanno mosso, così facile sarebbe l'addurre altri argomenti, i quali, se ignorassi l'esistenza d'Iddio, mi potrebbero rimuovere dalla già avuta opinione, e quindi non avrei giammai certa e vera scienza di cosa alcuna, ma soltanto incerte ed instabili opinioni. Così a cagion d'esempio quando io considero la natura del triangolo, come colui che non ignora i principj geometrici, evidentemente mi appare essere i tre angoli di lui eguali a due retti, nè posso su di ciò pensare altrimenti quando attendo alla di lui dimostrazione, ma quando il pensiero da questa si allontana, quantunque an-

cora rimanga la memoria di averla con somma chiarezza veduta, facilmente però può accadere che, ignorando Iddio, io possa por dubbio sulla verità di lei. Perciocchè, io posso persuadermi d'essere dalla natura fatto tale, che m'abbia ad ingannare talvolta anche su quelle cose che credo di percepire evidentemente, e massimamente quando mi sovvenisse di avere sovente tenute per certe e vere alcune cose, che dappoi convinto da più forti ragioni le giudicai esser false.

Ma posciachè conobbi esservi un Dio, e da lui dipendere tutte le altre cose, e non essere ingannatore, e dappoichè intendo che vere sono tutte quelle cose, che chiaramente e distintamente comprendo, benchè non più rifletta agli argomenti pe' quali ciò esser vero giudicai, finchè però mi ricordassi di avere osservato chiaramente e distintamente, niuna ragione mi si potrebbe addurre, che a dubitare mi sospingesse, ma avrei sempre di ciò certa e vera notizia; nè di ciò solo,

ma eziandio di tutte quelle cose che mi ricordo d'avere qualche volta dimostrato, come delle geometriche verità e simili: imperocchè che cosa mai al presente mi si opporrà? Forse ch'io son tale d'ingannarmi spesso? Ma già so non potermi ingannare su quelle cose che con chiarezza comprendo: forse che altre volte ebbi per certe e vere molte cose che poscia m'accorsi esser false? Ma ciò accadette perchè niuna di queste cose avea con chiarezza e distinzione percepite, ma ignaro di questa regola della verità forse le avea credute in forza d'argomenti, che poscia m'avvidi non essere fermi e stabili. Che adunque si dirà? Forse ch'io sogno, come poc'anzi a me stesso obbiettava, ossia che tutte quelle cose che or ora mi scorrono alla mente non siano più vere di quelle che dormendo sogniamo? Ma ciò nulla importa, perciò che quantunque sognassi, pure vero sarebbe ciò che con evidenza all'intelletto mio si appresentasse.

E così manifestamente comprendo

che la certezza e la verità d'ogni scienza dalla sola cognizione d' Iddio dipendono in guisa che prima di conoscerlo niun'altra cosa mi sarebbe riescito perfettamente sapere (*). E quindi innumerevoli cose sì riguardo allo stesso Dio ed alle altre cose intellettuali, come anche riguardo alla natura corporea di quelle cose che formano il soggetto della matematica pura, possono essere certe e manifeste.

(*) Molti vi sono che o per rozza ignoranza o per abuso di sapere non sanno, o non vogliono ammettere l' esistenza di un Dio. Ma si dovrà dire per questo ch' essi non abbiano ad essere certi di alcun' altra cosa? Dimandate ad un selvaggio s' egli è certo di alcuna cosa, e vi risponderà di sapere per cosa certa la sua esistenza, quella degli altri oggetti, ed inoltre di alcuni rapporti che vi sono fra le cose che cadono sotto a' suoi sensi. Dimandate ad un Ateo la stessa cosa, e ne avrete per risposta d' esser egli certo di tutto quello che può conoscere, non altrimenti di quegli, che ammette l' esistenza d' Iddio. . RR.

MEDITAZIONE SESTA.

Intorno all' esistenza delle cose materiali, e della reale distinzione della mente dal corpo.

Ancor rimane che esamini se esistano le cose materiali, benchè già sappia che almeno come soggetti della pura matematica possono esistere, poichè chiaramente e distintamente le percepisco. Imperciocchè non v' ha dubbio che Dio sia capace di creare tutte quelle cose che io sono capace di percepire; ed il tutto finora giudicai potersi fare da Dio di quello in fuori che apertamente ripugna. Inoltre dalla facoltà d' immaginare, che faccio uso quando mi volgo a queste cose materiali, sembra ne proceda che anche esse esistano. Imperocchè attentamente riguardando cosa mai sia l' immaginazione, nient' altro apparisce che sia se non se una certa quale applicazione di

una facoltà conoscitiva ad un corpo che gli è intimamente presente, e quindi esistente.

Ma perchè meglio mi venga fatto di vedere qualche cosa, fa mestieri primamente distingua la differenza che v'ha fra l'immaginazione ed il puro intendimento. Così, a cagion d'esempio, quando immagino il triangolo, non solo comprendo esser egli una figura da tre linee composta, ma coll'acume della mente riguardo come presenti queste tre linee; e questo è appunto ciò ch'io chiamo immaginare. Se al contrario io penso un chiliogono, benchè comprenda rettamente esser egli una figura costantemente di mille lati, come comprendo essere di tre il triangolo, pure non nella stessa guisa immagino i mille lati, o come presenti li riguardo (*). E quantunque al pre-

(*) Quando io dico *triangolo*, la mia idea è generale, perchè con tale espressione intendo d'indicare una figura composta di tre angoli o tre lati, senza però parlare nè del triangolo A

sente, avvezzo a sempre immaginare qualche cosa, quando penso ad oggetti

---

o B, idee particolari. Sino a tanto adunque che io mi limito a tale idea generale, niente affatto v'ha parte l' immaginazione, poichè tale idea è puramente intellettuale; ma allorchè non contento di pronunciare la parola triangolo, e di asserire essere una figura composta di tre angoli e tre lati, mi faccio a riflettere su tal figura, allora l'idea generale diviene immediatamente particolare, perchè vi subentra l'immaginazione, la quale presentà allo spirito una figura i di cui angoli sono di una certa grandezza, e le linee di una certa estensione. Ed in fatti se l'immaginazione non fa altro che presentare all'anima le figure, queste sono sempre determinate da una certa forma ed estensione; impercioccbè è metafisicamente impossibile che quando ho presente l'idea di un triangolo, questo nello stesso tempo sia grande e piccolo. Starà però in mio potere l' allungare gli angoli ed i lati a quel triangolo che io m'immagino, per cui nna figura potrà essere dieci volte maggiore di un'altra che mi potrei immaginare. Ecco adunque che l'immaginazione opera sullo spirito quello che un pittore opera sulla tela. Ed in fatti il pittore dipingerà un uomo che non è mai esistito, ma per questo diremo che una tale figura è generale? Per esser tale converrebbe che non avesse-

corporei, forse confusamente mi rappresenta qualche figura, è manifesto però non esser quella il chiliogono, perchè sarebbe questa figura istessa che mi rappresenterei se pensassi ad un miriogono o qualunque altra figura di più lati; nè ciò poi giova alcunchè per conoscere quelle proprietà, che distinguono il chiliogono dagli altri poligoni (*). Se in vece cade discorso

---

niente di particolare, voglio dire che non avesse gli occhi di una certa particolare figura, la bocca di una certa particolare grandezza, ec. Ora possiamo adunque francamente conchiudere, che l'immaginazione ad altro non si riferisce che ad idee particolari, poichè le generali sono puramente intellettuali, e che l'idea di un triangolo può essere intellettuale od immaginaria. Parmi con ciò di avere abbastanza mostrata la differenza che passa tra l'immaginazione ed il puro intendimento. RR.

(*) La mente umana è talmente limitata che l'attenzione non può occuparsi che di un'idea per volta: p. e. mi si presenta una figura composta di due linee, l'attenzione non le colpisce entrambe istantaneamente, ma passa dall'una all'altra, ed un tal passaggio è così rapido che non si può calcolarlo, il che deriva appunto dal

dì un pentagono, oltre che posso percepire coll' intelletto la di lui figura,

---

grande esercizio che si è fatto delle facoltà. Conviene però notare, che nel mentre la mia attenzione passa sulla seconda linea, essa per mezzo della memoria ha presente ancora la prima, di maniera che lo spirito comprende aver presente due linee. Se mi si presenta adunque un triangolo, io conosco immediatamente che tale figura è composta di tre angoli e tre lati, perchè nel mentre che io coll' attenzione osservo il terzo angolo e lato, la memoria mi presenta gli altri due angoli e lati, per cui lo spirito giudica che una tale figura è un triangolo. Per conoscere adunque la quantità delle parti di cui è composta una figura, fa di mestieri il concorso della memoria; ma questa non basta se la figura è molto complicata, poichè in tal caso è d' estrema necessità l' uso dei numeri. Se un uomo non avesse le idee dei numeri, non potrebbe distinguere che tre oggetti. Ed in fatti presentandosi una figura composta di diverse linee, non basta soltanto che le annoveri, dicendo una, due, tre, quattro e cinque, ec., ma bisogna che sappia che il numero cinque contiene il numero quattro già nominato, più un' altra unità, e così dicasi dei numeri maggiormente complicati. Senza adunque queste idee di numeri l' uomo non conoscerebbe di quanto

come quella del chiliogono senza d'uopo dell'immaginazione, posso eziandio immaginarla, cioè applicando l'acume della mente ai di lui cinque lati, e nella stess'ora allo spazio da essi com-

---

parti è composta una figura. Quanto più la figura sarà semplice, altrettanto sarà facile il comprendere le sue parti istantaneamente, il che non avverrà se sarà complicata, perchè la mente dovrà trattenersi ad annoverarne le parti, essendo che un numero grande non si conosce subitamente se non vi è posta la cifra che indica quel tal numero. Nello stesso modo adunque ch'io riconosco il triangolo, riconosco anche il chiliogono, colla differenza che il primo lo riconosco immediatamente, perchè pochissime essendo le sue parti, subitamente e con facilità le annovero, nel mentre che per conoscere il secondo devo occuparmi maggiormente, é debbo richiamare le idee dei numeri più complicati, ed in ciò consiste appunto l'operazione intellettuale. La diversità poi, per la quale se mi si presenta un triangolo, il mio spirito ha presente la sua figura, il che non succede del chiliogono, deriva dal non potersi per mezzo della immaginazione presentare una figura composta di mille parti, come si può presentare una di tre.

RR.

preso. Quindi ora manifestamente m'avveggo essermi mestieri per immaginare un certo qual particolare sforzo dello spirito che non si richiede per intendere; il qual sforzo pone la differenza fra l' immaginazione ed il puro intendimento. Per la qual cosa m' avviso, che questa facoltà d' immaginare che trovasi in me, per ciò che differisce dalla facoltà d' intendere, non si richiede all' essenza di me stesso, cioè della mia mente, imperocchè quantunque da me si togliesse senza dubbio io rimarrei quello stesso, che ora sono (*), e quindi pare che ne segua, essa dipendere da qualche cosa da me diversa; e facilmente comprendo, che se esiste

(*) Il togliere le facoltà all' anima è lo stesso che togliere le proprietà ad un corpo per le quali noi conosciamo la sua esistenza. Se noi adunque togliessimo all' uomo l' immaginazione, e per conseguenza anche la memoria, niun' idea rimarrebbe all'intelletto, poichè abbiamo già negato che siavi in esso alcuna idea innata, ed ammesso che tutte formansi da quelle, che ne procacciano i sensi. RR.

qualche corpo a cui la mia mente sia sì fattamente congiunta, che a suo senno si fa quasi ad osservarlo, può succedere ch' io mercè di esso immagini le cose corporee; così che questo modo di pensare in ciò solo differisca dalla pura intelligenza, che dove la mente quando intende si rivolge in certa guisa a se stessa, e considera alcuna di quelle idee che a se stessa sono innate, e quando immagina si rivolge al corpo, e riguarda in esse alcune idee, o da se stesso formate, o coi sensi percepite (*). Fa-

(*) Questa distinzione fu una conseguenza necessaria dell' esistenza delle idee innate, che venne dall' autore ammessa; poiche credendo egli che tali idee fossero inerenti allo spirito, pensava che per poterle contemplare dovesse lo spirito rivolgersi a se stesso; la qual cosa non doveva accadere nella contemplazione delle idee presentate dall' immaginazione, ossia dai sensi. Da noi però non ammettendosi le idee innate si rigetta tale distinzione; poichè di qualunque genere sia l' idea, ella è stampata nelle fibre del cervello, e l' anima per sentirla bisogna che metta in moto tali fibre ad essa rivolgendosi.
RR.

cilmente dico comprendo che l' immaginazione si può esercitare esistendo qualche corpo, e siccome niun altro modo più convenevole può intervenire a meglio svilupparla, probabilmente adunque conghietturo esistere qualche corpo; ma probabilmente soltanto, e benchè con accuratezza ogni cosa ricerchi, non ancora però veggo che da questa idea distinta della natura corporea, che ritrovo nella mia immaginazione, si possa trarre argomento per conchiudere la necessaria esistenza d' alcun corpo.

Non solamente però la natura corporea come soggetto della pura matematica, ma eziandio, benchè non tanto distintamente, molte altre son uso ravvolgere nella mia immaginazione siccome i colori, i suoni, i sapori, il dolore e simili; e perciò che queste cose meglio co' sensi percepisco, dai quali e coll' ajuto insieme della memoria sembrano essere all' immaginazione pervenute, così quando più opportunamente di esse tratterò, nella stess' ora

potrassi ragionare de' sensi, e vedere se da esse, che sono percepite con cotal modo di pensare che chiamo sensazione, si possa trarre qualche fermo argomento per l' esistenza delle cose corporee.

È prima di tutto fa mestieri, che a me stesso ripeta quali siano quelle cose che prima d'ora, siccome da' sensi percepite, giudicai esser vere; e mercè quali argomenti abbia ciò giudicato, e quinci anche le ragioni ricerchi perchè dubitai di esse in appresso; e finalmente consideri qual cosa mai si dovrà delle medesime credere d' ora innanzi. Primamente pertanto sentiva di avere capo, mani, piedi, ed altre membra molte, da cui ne sorte quel corpo che siccome una mia parte teneva, o per avventura come tutto me stesso. Inoltre sentiva che questo corpo con molti altri oggetti si metteva in relazione, dai quali o comodi o incomodi ne traeva, che misurava da un certo senso di piacere o di dolore. Ed oltre al dolore ed al piacere sentiva eziandio in me

gli stimoli della fame e della sete, ed altri simili appettiti, come pure alcune corporee inclinazioni alla gioja, alla tristezza, all' ira, ed a simili altre affezioni. Esternamente poi non che l' estensione, le figure ed il moto de' corpi, sentiva eziandio la solidità ed il calore ed altre qualità tangibili; e finalmente la luce, i colori, gli odori, i sapori, i suoni, dalla varietà dei quali io distingueva, il cielo, la terra i mari ed altri molti corpi. Nè certamente non senza alcuna ragione in forza delle idee di tutte queste qualità, che si presentavano al mio pensiero, e che sole propriamente, ed immediatamente sentiva, io credeva di conoscere cert' altre cose da me stesso diverse, cioè i corpi dai quali queste idee in me procedessero, mentre provava che quelle si formavano in me senza alcun mio consenso, cosicchè nè poteva sentire alcun oggetto, quantunque il volessi, se non era presente all' organo del senso, nè se lo era, poteva io esimermi dal sentirlo. E siccome le idee co' sensi per-

cepite sono assai più forti ed espresse, ed eziandio apparentemente più distinte di quelle, che io stesso con sagacità, e prudenza meditando mi formava, o mi richiamava alla memoria quelle che già impresse le erano; così sembravami che da me stesso non potessero provenire (*). Onde certo rimaneva, che da altre cose provenissero, e non avendo io altra notizia di esse

(*) Le idee che abbiamo per mezzo della memoria non sono sì forti, come quelle che abbiamo per mezzo dell' azione degli oggetti sui nostri sensi. Questo avviene perchè il movimento che lo spirito dà alle fibre del cervello non è eguale in forza a quello che producono i sensi per mezzo della forte azione dei corpi esterni. Ecco adunque che noi distingueremo sempre quando un corpo è presente da quando ne abbiamo l' idea per mezzo della memoria. Conviene però confessare, aver noi talvolta cosi vive idee, che ci sembra per fino, esserci l' oggetto presente; questo succede soltanto in tempo che si dorme, perchè allora essendo privi dell' azione dei corpi esterni, l'attenzione è talmente rivolta sulle idee presentate dalla immaginazione, per cui esse sono così vive, che ci sembra di aver presenti gli oggetti stessi. RR.

che per mezzo di queste stesse idee, non altrimenti poteva pensare se non che queste cose, alle idee stesse fossero simili. E siccome ancora mi ricordava d'aver fatto uso prima de' sensi che della ragione, e vedeva che le idee ch' io stesso formavami non erano sì espresse, come lo erano quelle che co' sensi percepiva, e che molte poteva formarne colle parti di esse, facilmente mi persuadeva nulla affatto aver io nell' intelletto che prima non avessi avuto ne' sensi (*).

Nè per certo senza ragione io reputava appartenermi più che ogni altra cosa quel corpo, che mio chiamava per un certo special diritto, imperciocchè da lui, siccome poteva dagli altri, non mai mi venne fatto separarmi; tutti gli appetiti poi, e gli affetti in esso, e per mezzo di lui sentiva; e finalmente scorgeva il dolore, ed il solletico del piacere nelle parti di lui, e non in

(*) Questo ora è divenuto il principio fondamentale della moderna metafisica. RR.

altre cose fuori di lui. Perchè poi da questo senso di dolore, e da quello di piacere, tristezza o diletto mi venisse all'animo, o perchè quel pizzicore del ventricolo ch'io chiamo fame mi avvertisse di confortarmi col cibo, e l'aridità della gola di prendere beveraggio e simili altre cose, non aveva alcun altro argomento per spiegarlo, se non che così fossi dalla natura stessa educato. Conciossiachè egli non v'ha per certo affinità alcuna, per quanto almeno io il possa comprendere, fra questo pizzicore e la volontà di prender cibo, cioè fra la sensazione della cosa che arreca dolore ed il sentimento della tristezza da questa sensazione prodotto. Ma tutte le altre cose che giudicava intorno agli oggetti de' sensi sembravami averle apprese dalla natura: conciossiachè erami persuaso così ella comportarsi verso di me, prima che io ricercassi le ragioni colle quali ciò si comprovasse.

Ma poscia però molte sperienze a poco a poco distrussero tutta la fede,

che io aveva riposta ne' sensi: imperocchè e soventi fiate alcune torri chè lungi mi parvero rotonde vistele da vicino erano quadrate, e statue che smisurate ergeansi al cielo parvero innalzarsi poco tratto da terra, e così con tali altri innumerevoli esempj imparai, che i giudizj sulle cose che cadono sotto i sensi esterni m' ingannavano; ma non solamente degli esterni, ma eziandio degli interni, mentre qual cosa puot' essere più certa ed intima del dolore? Eppure alcuna volta udii da coloro, cui era stata tagliata una gamba od un braccio essergli talvolta sembrato di sentire dolore in quella parte del corpo di cui erano privi: quindi nè anco a me sembra essere chiaramente certo dolermi alcun membro, benchè sentissi in esso il dolore (*).

(*) Questo fenomeno ci conferma nell' opinione, che la sede dell' anima sia nel cervello, poichè se si trovasse in tutte le parti del corpo non si sentirebbe un dolore di una parte recisa. Che se ad un uomo, come sappiamo, privo di una

A tutto ciò poc' anzi aggiunsi due altre assai generali cagioni di dubitare. La prima si era, perchè non vi ha cosa, che mentre vigilo abbia creduto sentire, la quale non possa credere talora di sentire eziandio mentre dormo, e siccome quelle cose che sembranmi ne' sogni sentire, non credeva venirmi da oggetti esterni, così non trovava ragione per cui dovessi ciò piuttosto credere riguardo a quelle, che parmi di vedere mentre son desto. L' altra poi era perchè ignorando io ancora l' autore di me stesso, o almeno fingendo d' ignorarlo, nulla mi pareva ostare, che fossi per natura così conformato d' ingannarmi anche in quelle cose che mi sembravano verissime. Facile risposta poi trovava a quelli argomenti, che in prima m' avevano per-

gamba si tocca uno di que' nervi ch' era in comunicazione colla gamba recisa, esso sentendo dolore gli sembra di sentirlo nella gamba staccata, ciò succede per l' abitudine di riferire il dolore alla parte offesa. RR.

suasa la verità delle cose sensibili. Conciossiachè vedendo che la natura a molte cose spingeva, cui la ragione condanna, però stimava che poca fede in quelle ripor si dovesse che s' insegnano dalla natura. E comechè le percezioni dei sensi non dipendessero dalla mia volontà, non riputava perciò doversi conchiudere, che procedessero da cose da me diverse, mentre poteva forse accadere d' aver in me stesso qualche facoltà produttrice di esse, benchè a me tuttora fosse ignota.

Ma ora però dappoichè cominciai a meglio conoscere e me stesso, ed il mio Creatore, non credo già che con temerità si debbano ammettere tutte quelle cose che ricevo dai sensi, ma nemmeno poi che su tutte si debba spargere dubbio.

E primamente giacchè so che tutte quelle cose, le quali chiaramente e distintamente percepisco, tali appunto come le comprendo possono essere fatte da Dio, sarà bastante ch' io possa una cosa senza un' altra chiaramente e di-

stintamente intendere, onde sia certo l'una essere diversa dall'altra, essendo che da Dio si possono fare separatamente. E qualunque sia poi il potere con cui ciò si faccia non importa per crederle diverse. E quindi dal saper ch'io esisto, e pensando in uno nient'altro appartenere alla mia natura ossia essenza di quello in fuori d'essere una cosa pensante, rettamente conchiudo la mia essenza consistere nell'essere una cosa pensante. E quantunque forse, o anzi come dirò in seguito con certezza, io abbia un corpo al quale sono strettamente congiunto, perchè però da una parte ho chiara e distinta idea di me stesso siccome cosa soltanto pensante e non estesa, e dall'altra distinta idea del corpo come solo una cosa estesa e non pensante, è certo, che io sono dal mio corpo distinto e posso esistere senza di lui.

Inoltre ritrovo in me delle facoltà fornite di alcuni modi di pensare come le facoltà d'immaginare e di sentire

senza le quali posso chiaramente e distintamente percepire tutto me stesso, ma non posso comprendere esse senza di me, cioè senza una sostanza intelligente alla quale sono inerenti; e siccome inchiudono esse qualche intelligenza, quindi comprendo distinguersi da me, come le qualità dalla sostanza. Conosco eziandio alcune altre facoltà, come quelle di cangiar luogo, di vestire varie figure, e simili, delle quali pure siccome delle precedenti non si può avere alcuna idea se si considerano disgiunte da qualche sostanza a cui sono inerenti, e per la quale esistano. Ma egli è manifesto che seppure esistono, debbono far parte di una sostanza corporea cioè estesa, e non già intelligente, perchè io comprendo chiaramente convenirsi ad esse qualche estensione anzichè qualche intendimento. Havvi adunque in me una certa qual passiva facoltà di sentire (*) cioè di

(*) Anche i moderni credono, che la facoltà di sentire sia nell' uomo passiva, ma dove questi

ricevere e conoscere le idee delle cose sensibili, ma di essa niun uso potrei fare, se non esistesse cert' altra facoltà attiva, o in me o in altro di produrre, e di formare queste idee. E questa certamente non puot' essere in me perchè non presuppone alcun intendimento e spesso si producono in me senza l' opera mia ed anche talvolta mio malgrado; rimane adunque che sia dessa riposta in qualche sostanza da me diversa, nella quale deve trovarsi tutta la realtà o formalmente, o virtualmente che è obbiettivamente nelle idee prodotte da questa facoltà istessa, e come già sopra avvisammo o questa sostanza è corpo, ossia una natura corporea, nella quale cioè tutto ritrovasi formalmente, che è obbiettiva-

---

la credono sorgente di tutte le facoltà attive dello spirito, ed anche dell' intelligenza, e quella per cui noi ci formiamo l' ammasso di tutte le idee che inchiudonsi nel nostro intelletto; Cartesio in vece crede ch' essa altro non sia che una semplice qualità dell' intelletto, il quale però si può comprendere per se solo spoglio di essa. RR.

mente nelle idee, oppure è Iddio, o qualche creatura più sublime del corpo nella quale il tutto contengasi virtualmente. Ma però se Dio non m' inganna è cosa evidente, non esser desso che mi trasmette queste idee o immediatamente o col mezzo di qualche creatura, che non formalmente ma virtualmente soltanto abbia tutta la loro realtà obbiettiva. Imperciocchè non avendomi alcuna facoltà concessa onde ciò conoscere, ma anzi una forte inclinazione a credere che quelle idee mi venissero dalle cose corporee, veggo che a buon diritto chiamar potrebbesi ingannatore, se avesse fatto in guisa che quelle da altra cagione mi venissero e non dai corpi esterni; questi corpi adunque senza dubbio esistono. E forse potrebb' essere, ch' essi non esistessero tali quali li conosco, poichè questa cognizione in molti è assai oscura e confusa; ma checchè ne sia però in essi almeno vi saranno tutte quelle proprietà, che chiaramente e distintamente comprendo, cioè quelle che ge-

neralmente risguardate appartengono alla pura matematica.

Per quanto poi si conviene alle altre cose che o sono soltanto particolari, come che il sole sia di una tale grandezza e di una tale figura, o sono meno chiaramente percepite come la luce, il suono, il dolore e simili, quantunque sieno assai dubbie ed incerte, pure e perchè Dio non è ingannatore, e perchè non trovasi nelle mie opinioni alcuna falsità, che non abbia anche da Dio la facoltà di correggermi, mi conforta una certa speranza di giugnere anche in queste a scoprire la verità. E certamente non v' ha dubbio che tutte quelle cose che dalla natura mi s' insegnano non abbiano qualche verità. Imperocchè se si ragiona della natura in generale nient' altro intendo per essa se non se o Iddio stesso, o l' armonia delle create cose da Dio stabilita; se poi della mia natura in particolare, tengo per essa il complesso di tutte quelle cose che mi sono da Dio state attribuite.

Non vi ha poi cosa, che questa natura più espressamente m' insegni, come di aver io un corpo, il quale ha male quando io sento dolore, che ha bisogno di cibo o di beveraggio allorchè provo o fame o sete e simili cose; quindi non debbo dubitare che anche in esso non siavi qualche cosa di vero.

M' insegna anche la natura, che per questi sentimenti di dolore, di fame e di sete non son io soltanto al mio corpo unito come lo è il pilota alla nave, ma strettissimamente a lui congiunto e quasi commisto in guisa che con esso lui un solo essere io componga. Imperciocchè se fosse altrimenti, offendendo il mio corpo, io il quale niun altro sono che una cosa pensante, non ne sentirei dolore, ma col puro intelletto ne percepirei questa lesione come il nocchiero cogli occhi soltanto discerne se qualche cosa nel naviglio s' infrange; e quando il corpo di qualche cibo o beveraggio abbisognasse, questo soltanto espressamente discernerei senza avere quei confusi senti-

menti di fame, e di sete, poichè certamente questi sentimenti di sete, di fame e di dolore ec. null' altro sono che confusi modi di pensare nati dall' unione, e quasi mescolanza della mente col corpo.

Oltre a ciò la natura m' avvisa esistere vicini al mio corpo molti altri, dei quali alcuni debbo cercare altri fuggire. E certamente per ciò che io sento assai diversi colori, suoni, odori, sapori, calori, solidità e simili rettamente conchiudo, esservi nei corpi dai quali coteste varie percezioni dei sensi mi pervengano alcune varietà a quelle corrispondenti, quantunque forse a loro non siano simili; e siccome alcune di queste percezioni mi sono aggradevoli altre disgustose, me ne viene certezza che il mio corpo, anzi me stesso come di corpo e di mente composto, può trarre piacere o molestia dai corpi che mi circondano.

Hannovi però di molte altre cose intorno alle quali abbenchè sembri dalla natura ammaestrato, nol fui in

fatti da essa, ma da una consuetudine di giudicare inconsideratamente e quindi facilmente può accadere che siano false. Queste sono a cagion d' esempio che ogni spazio nel quale nulla s' incontra che eccitar possa i miei sensi sia voto, che nel corpo caldo qualche cosa siavi di simile all' idea del calore la quale è in me; che nel corpo bianco o verde siavi quella stessa bianchezza o quello stesso verdore ch' io sento; lo stesso sapore nel corpo amaro o nel dolce e simili, come pure che le stelle, le torri o qualunque altro corpo lontano abbiano ad essere della stessa grandezza e figura, come a miei sensi si presentano, e ripetasi lo stesso di moltissime altre cose. Ma affinchè sopra tal cosa abbia nulla a comprendere che non sia abbastanza distinto, egli è mestiere definisca con maggiore accuratezza, qual cosa propriamente m' intenda allorchè dico, esser io dalla natura sopra alcune cose ammaestrato. E per natura, in questo senso, m' intendo tutto il complesso di quelle cose che

da Dio mi furono attribuite. In questo complesso poi molte cose si racchiudono che al solo intelletto appartengono, come quando percepisco che ciò che è fatto non può essere da farsi, e molte cose che il lume naturale ci fa manifeste, e delle quali non accade qui far parola; molte poi anche di queste cose al corpo solo si convengono, siccome che egli tenda al basso, e simili, delle quali cose pure non discorro, ma quelle soltanto ho in mira, che a me qual essere composto di mente e di corpo furono da Dio attribuite. E perciò questa natura m'insegna doversi sfuggire quelle cose, che arrecano dolore, ed a quelle avvicinarsi che danno piacere, ed altre simili. Ma non egualmente apparisce che questa natura ne insegni, dover noi conchiudere per queste percezioni qualche cosa intorno ai corpi esterni senza che l'intelletto ne faccia precedere un suo esame, perchè il sapere qualche cosa di vero su ciò non già al composto, ma alla sola mente sembra esser richiesto. Così

quantunque una stella non faccia maggior impressione di una scintilla di fuoco, tuttavia non trovo nè anco una reale e positiva propensione, che mi rimova dal credere esser quella maggiore, ma anzi ciò giudicai senza motivo fin nella prima età. E quantunque accostandomi al fuoco senta il calore, come dal soverchio avvicinarmi me ne proceda dolore, certamente però niuna ragione mi persuade che nel fuoco siavi qualche cosa di simile al calore, come nemmeno a questo dolore, ma esservi soltanto qualche cosa, qualunque poi ella sia, che produce in noi queste sensazioni di calore e di dolore. E quantunque anche in qualche spazio non siavi cosa da muovere i sensi, tuttavia non ne segue ch' esso sia sgombro d' ogni corpo. Ma vedo esser io in queste non solo ma in moltissime cose avvezzo a sconvolgere l' ordine della natura, perchè cioè di quelle percezioni de' sensi, che la natura mi diede onde significare alla mente o al composto di cui è parte, quali cose mi

siano piacevoli o moleste, e come tali in fatti sono abbastanza chiare e distinte, di queste percezioni dico io faccio uso come di regole certe per conoscere qual sia l' essenza dei corpi fuori di noi posti, della quale nulla ci avvisano se non se con molta oscurità e confusione (*). Già abbastanza adunque esaminai come, avvegnachè Dio sia sommamente buono, pure io possa essere tratto in errore. Ma ora mi si para d' innanzi una nuova difficoltà intorno a quelle cose stesse, che la natura m' avverte di seguire o fuggire, ed anche intorno agli interni sensi, nei quali parmi avere talvolta scoperti

(*) Queste ed altre proposizioni dell' A. conducono inevitabilmente all' idealismo essendo impossibile lo spiegare qual cosa abbiano di comune le nostre percezioni coll' esistenza reale dei corpi esterni; e se pur vi fosse qualche cosa di comune, dice l' idealista Berkeley, i corpi dovrebbero esser simili alle nostre idee, le quali non essendo materiali, nemmeno essi dovrebbero essere tali. RR.

errori; come allorquando alcuno deluso da un grato sapore di qualche cibo, prende un veleno in esso celato. Ma certamente la natura soltanto mi sospinge a desiderar quello, in cui è riposto il grato sapore e non già il veleno che ignora; quindi null'altro da ciò si può conchiudere se non se che questa natura non sia onnisciente, nè ciò ne deve arrecar maraviglia perchè essendo l'uomo cosa limitata, non altro che una limitata perfezione gli si conviene.

Ma però non di rado succede che anche in quelle cose prendiamo errore alle quali siamo dalla natura sospinti; come quando gli ammalati appetiscono un beveraggio o un cibo che poco dopo gli tornerebbe in danno. Forse qui si potrebbe rispondere, che costoro in ciò potrebbero errare essendo la loro natura corrotta, ma simile ragione non iscioglie la difficoltà, poichè certamente l'uomo ammalato non è meno creatura d'Iddio che il sano, e quindi vedesi che egualmente ripugnerebbe

avergli Iddio data in cotale occasione una natura fallace. Ma siccome un orologio di ruote e pesi formato con non minore accuratezza tutte le leggi di natura osserva, sì allora che è mal costrutto e non indica rettamente le ore, come quando in ogni sua parte soddisfa il voto del suo artefice; così se vorrò riguardare il corpo umano quasi una macchina fosse di ossa, nervi, muscoli, vene, sangue e pelle così conformata e composta, che, quantunque in essa non esistesse mente alcuna, avesse però gli stessi movimenti, che ora in esso non dall' impero della volontà, nè quindi dall' anima procedono, facilmente comprenderò poter essere in lui egualmente naturale, se a cagion d' esempio fosse idropico, soffrire quella aridità delle fauci, che suole significare alla mente la sensazione della sete, ed anche determinarla a disporre i di lui nervi e le altre parti a prendere alcuna bevanda dalla quale si aumenti la malattia, quanto, se fosse da niun vizio infetto, l' essere da si-

mile siccità delle fauci sospinto a prendere un utile beveraggio. E quantunque, riguardando al predestinato uso dell'orologio, potrei dire che esso allorchè non indica rettamente le ore declina dalla sua natura, e nello stesso modo considerando la macchina del corpo umano in quanto ai movimenti che in essa sogliono succedere, potrei estimare essa pure allontanarsi dalla sua natura quando arse sono le sue fauci mentre il bere gli sarebbe nocevole, pure abbastanza comprendo, che quest' ultima idea, che mi formai della natura molto differisce dall' altra; imperocchè questa altro non è che una denominazione dipendente dal mio intelletto, che paragona un uomo ammalato ed un orologio mal costrutto all' idea di un uomo sano e di un orologio esatto, ed estrinseca alle cose di cui si ragiona; per quella poi intendo qualche cosa che in fatti trovasi negli oggetti, e quindi racchiude alcun che di vero.

Ma sebbene riguardando al corpo

affetto dell'idrope sia soltanto un'estrinseca denominazione, allorchè dicesi essere la sua natura corrotta perchè ha aride le fauci e non abbisogna di bere, riguardando però al composto ossia alla mente come a tal corpo unita, non è una pura denominazione ma un vero errore della natura l'aver sete, mentre il beveraggio gli sarebbe dannoso. Perciò ora rimane il ricercare, perchè mai la somma bontà d'Iddio non impedisca che la natura, almeno in tal senso intesa, sia fallace.

E in primo luogo mi viene osservato esservi gran differenza fra l'intelletto ed il corpo, perchè questo per sua natura è sempre divisibile, quello affatto indivisibile: imperciocchè quando quello considero ossia me stesso come cosa pensante, non posso in me distinguere alcuna parte, ma comprendo esser io una cosa unica ed intera: e quantunque tutto il corpo sembri unito alla mente, tagliatomi tuttavia un piede, un braccio o qualunque altra parte del corpo, io non trovo che qualche

cosa siasi tolto alla mente, e neppure alle facoltà di volere, sentire, intendere che si possono dire di lei parti, per ciò che è la stessa mente che vuole, sente, ed intende. Al contrario però non vi ha cosa estesa a cui io possa volgere il pensiero, la quale non possa anche col pensiero dividere in varie parti, dal che vengo a conoscere esser ella divisibile. E questo solo basterebbe a persuadermi essere l'intelletto dal corpo diviso, se ciò non sapessi anche per altri argomenti.

Comprendo poi come questa mente non abbia una immediata relazione con tutte le parti del corpo, ma soltanto col cervello e forse anche con una sola di lui parte in cui dicesi che sia riposto il senso comune (*), la quale

(*) La fisiologia avendoci fatto conoscere che l'anima non sente, e non muove il suo corpo che coll' ajuto dei nervi, ed inoltre essendosi conosciuto che i nervi prendono la loro origine dal cervello e che di là si diramano in tutte le parti del corpo, da ciò si trasse argomento che l'anima risiedesse nel cervello, e che in esso fosse

ogni volta che trovasi avere la medesima disposizione presenta alla mente la stessa cosa, benchè le altre parti del corpo possano trovarsi nella stessa ora diversamente disposte, come lo provano moltissime sperienze, che non giova ricordare (*).

M' avviso inoltre essere tale la na-

---

riposto il sentimento. Ma siccome credesi, che l' anima sia un essere semplice, e che indivisibile sia il sentimento, così si cercò di riporla in una parte ancor più piccola, stimando che non fosse acconcia tutta l' estensione del cervello per la sede di un essere non esteso. Quindi si pensò che il *corpo caloso* ossia la *glandola pineale* fosse quella parte destinata a racchiudere lo spirito dell' uomo. Questa è pure l' opinione, che l' A sostenne nel suo = *Saggio sulle passioni* = che segue/questa materia. Noi osserveremo a suo luogo questa opinione, e per ora ci basta l' avvertire, che essa ottenne un gran numero di seguaci, che l' anatomia instituì molte esperienze in suo favore, e molte belle ne fece anche il Sig. Peyronnie; ma che però per molte altre da' più recenti tentate fu essa rigettata. RR.

(*) Accade sovente che l' uomo non sente le impressioni che si fanno sopra il suo corpo, allorchè l' animo suo con ogni forza è tutto rivolto a qualche oggetto. RR.

tura del corpo che niuna parte di lui possa da una parte alquanto lontana esser mossa, senza che non possa nello stesso modo essere mossa eziandio da qualunque di quelle che vi sono frapposte, quantunque quella più rimota operi nulla. Come a cagion d'esempio in una fune A. B. C. D. se tirando l'ultima parte D la parte A verrà mossa, certamente verrebbe mossa anche tirando soltanto una delle parti intermedie B o C ed immota restasse la parte D. E per lo stesso motivo, quando sento un dolore nel piede la fisica m'insegna, che questo senso si eccita in me in forza dei nervi sparsi nel piede, che di là a guisa di tese funi si estendono fino al cervello, e dove si tirano nel piede ne son mosse anche le intime parti del cervello a cui appartengono, e vi eccitano un certo movimento stabilito dalla natura, acciò che faccia sentire alla mente il dolore come esistente nel piede (*). Ma sic-

(*) Non ancora si potè esser certi del modo per cui il cervello possa essere conscio delle impres-

come questi nervi per giugnere dal piede al cervello devono passare per la tibia, per la gamba, pei lumbi, pel dorso, e pel collo, così può avvenire che, quantunque la parte di loro che è nel piede non venga tocca ma alcuna soltanto delle intermedie, pure si faccia nel cervello quello stesso mo-

---

sioni cagionate nelle altre parti del corpo. Finora non si ragionò che sopra ipotesi in cui si mostrò più l' ingegno che la verità. Fra queste v' ha quella dell' A. cioè che siano i nervi dal cervello, d' onde prendono origine, sparsi per tutto il corpo e che a guisa di corde tese ricevendo l'impressione in una parte per forza di vibrazione ne risenta l' estremità stessa fin nel cervello riposta. Ma si osservò, che i nervi sono di una sostanza molle, e non già tesi come le corde, e che quindi gli oggetti non vi potrebbero eccitare delle vibrazioni analoghe a quelle che vengono eccitate in una corda tesa. A spiegare questo istesso fenomeno un' altra ipotesi fu immaginata cioè, che il cervello in un modo a noi sconosciuto separasse dal sangue o da qualche liquore più elaborato una specie di fuoco elementare o fluido, che s' avvicinasse alla sottigliezza della luce; che questo fluido poi si diffondesse in tutti i nervi destinati a contenerlo, come altri corpi contengono il fluido elettrico; che l' azione degli

vimento, che suol farsi in un piede ammalato, e che quindi la mente abbia per necessità a sentire lo stesso dolore; la qual cosa dessi pur tenere di qualunque altra sensazione.

Finalmente, poichè ciascun movimento che si fa in quella parte del cervello che ha un' immediata relazione colla mente, le arreca sempre qualche sensazione, comprendo che niun' altra cosa meglio si può pensare, se non se le abbia ad arrecar quella che fra tutte le altre è la più utile alla conservazione dell' uomo sano, e comprendo

---

oggetti e dell'anima producesse su questo fluido nervoso lo stesso effetto, che il calore e lo sfregamento producono sul fluido elettrico, e che in fine con tali mezzi si spiegasse e la celerità colla quale le impressioni si comunicano all' anima, e quella colla quale l' anima eseguisce tante diverse operazioni. Ma questo modo pure di spiegare cotal fenomeno non è che una ipotesi, e noi non solo ignoriamo i vasi che filtrano, e preparano questi fluidi, ma la natura di essi ci è egualmente ignota come quella appunto del calore, della luce e del fluido elettrico e simili, da cui si cerca trarne alcune analogie. RR.

inoltre per gli insegnamenti dell'esperienza che tali sono tutte le sensazioni dateci dalla natura, e quindi in questa nulla veramente si scopri, che non mostri la potenza e bontà di Dio. Così per esempio allorchè con veemenza e fuori dell' usato, si muovono i nervi del piede, quel loro movimento stendendosi per la midolla della spina dorsale fino alle intime parti del cervello, ivi avvisa lo spirito di sentir qualche cosa, cioè quel dolore come esistente nel piede, dalla qual sensazione ella è sospinta ad allontanare per quanto è in suo potere quella cagione che apporta molestia al piede. Dio certamente avrebbe potuto in guisa tale conformare la natura dell' uomo che quello stesso movimento altra cosa esprimesse alla mente, cioè o se stesso (*)

(*) Noi in fatti siamo conscii delle sensazioni, che i movimenti delle fibre producono, ma non siamo egualmente conscii dei movimenti stessi: e non è che la filosofia la quale ricercando la fonte delle nostre sensazioni ci insegna che esse sono inerenti ai movimenti delle fibre. RR.

come esistente nel cervello o come esistente nel piede o in qualche altro luogo intermedio, o finalmente esprimesse qualche altra qualunque siasi cosa, ma niuna però tant' utile avrebbe arrecato alla conservazione del corpo. Parimenti quando abbiamo bisogno di bevere, ne viene alle fauci una certa siccità che move i loro nervi, e mercè di essi le parti interne del cervello, e questo moto apporta alla mente il senso della sete, poichè in tale circostanza nulla a noi più importerebbe sapere di quello d' aver bisogno di beveraggio, per conservare la nostra salute: lo stesso dicasi delle altre cose.

Dalle fin qui dette cose è chiarito, non essere contrario alla immensa bontà d' Iddio che la natura dell' uomo, qual essere composto di mente e di corpo, s' abbia qualche volta ad ingannare. Imperocchè se alcuna cagione non già nel piede ma in altra qualunque parte per cui i nervi dal piede si estendono al cervello, o anche nel cervello eccitasse lo stesso movimento, che suole

eccitarsi nel piede male affetto, si sentirebbe il dolore come nel piede ed il senso naturalmente verrebbe ingannato; poichè dovendo quello stesso movimento produrre sempre la stessa sensazione alla mente, ed essendo solito nascere molto più di frequente dalla causa che il piede offende, anzichè da altra esistente altrove, è consentaneo alla ragione che abbia ad avvisare la mente piuttosto del dolore nel piede, che in altra parte (*). E se talora l'aridità delle fauci non come suole nasca da causa onde il bere sia utile alla salute del corpo, ma da alcuna altra cagione contraria, siccome avviene nell'idropico, è assai meglio che s'abbia allora ad ingannare che se avesse da rimanere mai sempre in un continuo errore quando il corpo sta bene; e così del resto.

Questa riflessione moltissimo giova non solo acciò che conosca in appresso

(*) Vedi la nota a pag. 55. RR.

tutti gli errori che sono nocivi alla mia natura, ma perchè possa eziandio con facilità emendarli od evitarli. Imperocchè siccome so tutti i sensi, per ciò che riguarda il comodo della vita, molto più di frequente avvisarmi di quelle cose che vere sono che non delle false, e siccome posso eziandio far uso di parecchj di loro per l'esame di una stessa cosa, come anche della memoria, la quale connette le presenti alle passate cose, e dell' intelletto già accorto su tutte le cagioni degli errori (*), egli è certo che non devo più temere della verità di quelle cose,

---

(*) Ottimo avvertimento della più sana logica egli è quello che ci dà l'A. cioè che nei nostri giudizj non dessi porre tutta la confidenza in un sol senso, ma chiamare all'esame della stessa cosa anche gli altri come eziandio tutte le facoltà intellettuali, onde non essere sconsigliatamente strascinati nell' errore. Questo avvertimento se continuamente stesse fermo nell' animo d'ognuno terrebbe lontani quei molti ridicoli pregiudizj dalle menti volgari, ed anche il saggio non cadrebbe in tanti errori. RR.

che di continuo mi si parano innanzi, ma bensì rimovere come degni di riso gli esagerati dubbj de' giorni trascorsi. E fra questi poi quelli massimamente che estimava di sì gran momento cioè intorno ai sogni, i quali non sapeva distinguere dalla veglia, poichè ora tengo che grande sia fra loro la differenza, giacchè le cose sognate non mai si congiungono dalla memoria colle altre azioni della vita, siccome quelle che accadono vegliando. Imperciocchè se mentre veglio alcuno di repente mi apparisse innanzi, e tosto sparisse, come accade ne' sogni, in guisa cioè che non vedessi nè d' onde venisse nè dove fuggisse, non a torto giudicherei essere desso uno spettro o un fantasma della mia immaginazione anzichè un vero uomo. Quando però si appresentano oggetti che distintamente comprendo d' onde, dove e quando mi vengano, e connetto la loro percezione senza interruzione alcuna con tutti gli avvenimenti della vita, appieno son certo che tali cose mi occorrono non già so-

gnante ma in istato di veglia. Nè debbo spargere il minimo dubbio sulla verità di cotali cose, se dopo aver avuto ricorso a tutti i sensi, alla memoria ed allo intelletto per esaminarle, niuno di essi mi disse cose che contrarie fossero agli avvertimenti degli altri. Da ciò adunque che Dio non è ingannatore ne siegue ch' io non posso in tali cose cadere errato. Ma siccome la necessità di condurre molte cose nel corso della vita concede non sempre tempo bastante onde esaminarle accuratamente, così è d' uopo confessare che l'uomo circa alle cose particolari è soggetto agli errori, e che noi siamo dottati di una debolissima natura.

Fine delle Meditazioni.

SAGGIO

SULLE

PASSIONI DELL' ANIMA.

GLI EDITORI.

CARTESIO *scrisse il* Saggio sulle passioni dell' anima *per Cristina di Svezia a cui lo inviò manoscritto. Un suo amico il richiese con ogni istanza perchè il volesse pubblicare, e Cartesio glielo mandò concedendogli di porre la Prefazione che più gli piacesse, non avendone l' opera originalmente alcuna. In tutte le edizioni quindi di questa operetta, e in quella d' Elzevir che abbiamo tenuta per testo a preferenza delle altre, si ritrova una lunga lettera colla quale questo amico di Cartesio gli avea richiesto il presente Saggio con alcune altre dell' Autore unite alle risposte, le quali tutte furono pubblicate invece della Prefazione. Ci crediamo però in dovere di avvertire i nostri Leggitori che le abbiamo ommesse, e perchè in*

esse nulla ne fu dato di ravvisare che seco traesse qualche interesse o vantaggio, e perchè ci siam proposti di dare nulla di superfluo.

Noi andiamo debitori della Traduzione del presente Saggio al nostro amico Giuseppe Filippo Massara *Dottore in Medicina a cui dobbiamo pure quelle note fisiologiche, che verranno segnate colla lettera* T., *e che abbiamo riputate indispensabili.*

Possano le nostre cure riescire di aggradimento ai savj Italiani che amano si propaghi la buona filosofia, al cui fine unicamente le abbiamo consacrate, onde ne possa venire sempre più maggiore incoraggiamento a questa nostra laboriosa intrapresa.

SAGGIO
SULLE PASSIONI DELL' ANIMA.

PARTE PRIMA.

DELLE PASSIONI IN GENERALE, E NEL TEMPO STESSO DI TUTTA L' UMANA NATURA.

§. 1. *Che quello che è passione riguardo ad un soggetto è sempre azione rispetto ad un altro.*

In niun' altra cosa più evidentemente apparisce l' imperfezione in che sono le scienze lasciateci dai nostri antichi, che laddove scrissero delle passioni. Imperciocchè sebbene tale sia questa materia che le cognizioni di lei siano sempre state con molta sollecitudine investigate, e non paja a primo tratto

essere delle più difficili provandola ciascuno in se medesimo, nè sia mestiere l' andar rintracciando le osservazioni altrui per iscoprirne la natura; tuttavia in queste così poche e talvolta sì incredibili cose ce ne dissero gli antichi che io non potrei altrimenti avvicinarmi al vero che allontanandomi dalla via da essi percorsa. Per siffatto motivo io imprenderò a scriverne in quella guisa come se si avesse a ragionare di argomento giammai tocco da veruno avanti di me. E per dare incominciamento io dico che ciò che si fa o che avviene di nuovo è generalmente chiamato dai filosofi una passione rispetto all' individuo cui succede, ed un' azione riguardo a quello che la fa succedere, ragion per cui avvegnachè l' agente e il paziente siano due differentissime cose, l' azione e la passione, non sono che una cosa stessa, la quale ha due nomi a cagione dei due diversi soggetti cui puossi riferirla.

§. 2. *Che per conoscere le passioni dell' anima uopo è distinguere le sue funzioni da quelle del corpo.*

Quinci noi non veggiamo, per quello che io estimi, che niuno oggetto più immediatamente agisce contro l' anima nostra che il corpo a cui stà unita, e che perciò dobbiamo pensare quella essere d' ordinario azione in lui che in essa è passione, a tale che non v' ha via migliore onde pervenire alla cognizione delle passioni nostre, come di esaminare la differenza che v' è fra l' anima ed il corpo, perchè possa rilevarsi a quale dei due debbasi attribuire ciascuna delle funzioni che sono in noi.

§. 3. *Quale regola debbasi seguire a ciò ottenere.*

Questo ci verrà fatto non molto difficilmente purchè si avvertisca, che tutto quello che proviamo essere in noi, e che veggiamo potersi ritrovare

altresì in corpi inanimati non dev' essere attribuibile che al corpo nostro, e che al contrario tutto quello che è sibbene in noi, ma che non possiamo per alcun modo concepire come possa appartenere ad un corpo, alla nostra anima solamente devesi attribuire.

§. 4. *Che il calore ed il movimento delle membra procedono dal corpo; ed i pensieri dall' anima.*

Così alla stessa guisa che noi non possiamo concepire che il corpo pensi in alcun modo, abbiamo altresì ragione di credere, che ogni sorta di pensiero, che in noi si trova, è all' anima appartenente. E perchè non dubitiamo che non vi abbiano corpi inanimati, i quali possono muoversi in altrettante o più diverse maniere dei nostri, e che abbiano ugual calore ed anche più (del che abbiamo sperienza nella fiamma la quale sola ha più calore e più movimento che alcuno dei nostri membri), dobbiamo avvisare che tutto il calore

e tutti i movimenti, che trovansi in noi poichè non sono del pensiero, appartengono al corpo.

§. 5. *Che egli è erroneo il credere che l' anima dia movimento e calore al corpo.*

Per mezzo di siffatti lumi noi non incapperemo in quel grossolano errore in cui caddero molti, errore che io avviso essere la prima causa che vietò di poter bene fin qui spiegar le passioni e l' altre cose che all' anima appartengono. Consiste egli in ciò che, dall' osservare tutti i corpi morti privi di calore e quindi di movimento, si è immaginato essere l' assenza dell' anima che facesse cessare i movimenti e il calore, e per ciò si credette irragionevolmente che tutto il calore naturale, e tutti i movimenti dei nostri corpi dall' anima dipendessero, invece di pensare piuttosto che l' anima non isfugge allorquando si muore, che appunto perchè cessa il calore e perchè

gli organi che servono a muovere i corpi si corrompono (1).

§. 6. *Qual differenza passi fra un corpo vivo ed un corpo morto.*

Perchè dunque si eviti di cadere in questo errore riflettiamo che la morte non succede mai per la mancanza dell' anima, ma solo perchè taluna delle principali parti del suo corpo si corrompe, e riteniamo che il corpo di

(1) Si potrebbe muovere qualche difficoltà dicendo, che il calore e il movimento si mantengono sovente per alcun tempo quantunque siano cessate tutte le funzioni della vita indicanti la presenza dell' anima. In fatti sappiamo per certo che alcuni corpi di animali si mantengono caldi per molte ore dopo la morte, e che pungendo un muscolo egli si contrae, e mostra anche dopo morte di resentirsi della trafittura, Si dura perciò troppo più fatica che a primo tratto non sembra a concepire, come la cessazione della contrattilità nerveo-muscolare e del calore possano esser causa della morte, mentre queste proprietà durano alcun tempo anche dopo spenta la vita. T.

un uomo vivente differisce tanto da quello di un morto, quanto un orologio od altra macchina automatica (cioè che per se stessa si muove) già convenevolmente disposta ed avente in se il principio corporale del movimento per il quale fu costrutta, differisce dallo stesso orologio od altra macchina allorchè si rompa, si guasti, ed il suo principio di moto cessi di agire.

§. 7. *Breve spiegazione delle parti del corpo, e di alcuna delle sue funzioni* (1).

Onde poi per me si renda più facile l'intelligenza di ciò, piacemi di qui

(1) In queste e nelle seguenti idee fisiologiche vi sono alcuni pochi errori, colpa in gran parte più che dell'Autore dei tempi suoi; imperciocchè a quell'epoca l'anatomia non era ancora da tanto per ispandere sopra queste importantissime cognizioni la luce di cui splendono oggidì. E perciocchè non mancano di molti ottimi libri, che di queste cose diffusamente, e con gran

spiegar brevemente tutta la maniera di composizione della macchina del corpo nostro. Non v' ha persona che non sappia esservi in noi un cuore, un cervello, uno stomaco, de' muscoli, de' nervi, delle arterie, delle vene, e simili cose, e si sa ancora che i cibi che si mangiano scendono nello stomaco e nelle intestina d' onde il loro succo versandosi nel fegato, ed in tutte le vene si va mescendo col sangue che contengono, e per tal modo ne aumenta la quantità. Coloro che spesso udirono ragionare di medicina sanno altresì come il cuore è conformato, e come tutto il sangue delle vene può facilmente dalla vena cava versarsi nel suo lato destro, e di là trasferirsi al polmone per i vasi che nomano la vena arteriosa, onde quinci ritornare dal polmone nel lato sinistro del cuore per

senno favellarono, nè importa gran fatto che quivi ci occupiamo a confutarle, così io avviso di non dovere ora porre a disamina così fatte opinioni. T.

i vasi che dicono l' arteria venosa, e finalmente passare nella grand' arteria i di cui rami per tutto il corpo si diffondono. Niuno poi di coloro che l' autorità degli antichi non potè mai far ciechi, e che vollero schiuder gli occhi onde porre a disamina l' opinione d' Arvèo intorno alla circolazione del sangue, dubita di affermare che tutte le vene e le arterie del corpo si debbano riguardare siccome altrettanti ruscelli entro i quali il sangue scorre incessantemente e prontissimamente, incominciando il suo giro dalla cavità destra del cuore per la vena arteriosa, i rami della quale sono diffusi in tutto il polmone ed uniti a quelli dall' arteria venosa, per la quale dal polmone passa nel lato sinistro del cuore, e di là nella grand' arteria. I rami di questa si vanno poi per tutto il corpo spargendo, e s' uniscono a quelli della vena cava, che un' altra fiata versa il medesimo sangue nella cavità destra del cuore: il perchè le due cavità di questo viscere possono dirsi due forami

per ciascuno de' quali passa tutto il sangue ogni volta che circola per tutta la macchina. E più avanti si sa, che tutti i movimenti delle membra dipendono dai muscoli, e che questi muscoli agiscono gli uni agli altri opponendosi, così che mentre l'uno si accorcia e trae verso di se il corpo cui sta attaccato, nel tempo stesso il suo contrario si allunga, e se tal altra fiata quest' ultimo si accorcia, fa sì che il primo si allunghi e tragga con seco quella parte cui sono entrambi attaccati. È noto finalmente che tutti questi movimenti muscolari come altresì tutti i sensi dipendono dai nervi i quali sono una maniera di piccoli filamenti, o tubetti procedenti dal cervello, e contenenti così com' esso una certa aria o vento sottile che diciamo spiriti animali (1).

(1) E quest' aura o vento sottile di Cartesio, ed il fluido nerveo da altri immaginato non sono poi finalmente che vaghe congetture poichè non possono provarsi coi fatti. Tuttavia sono esse una prova dei valorosi sforzi fatti dall' umano

§. 8. *Qual sia il principio di tutte queste funzioni.*

Ma volgarmente s' ignora per qual modo questi spiriti animali e questi nervi contribuiscano ai movimenti ed ai sensi, e qual sia il principio corporale che li mette in azione. Epperò avvegnachè di ciò io abbia alcun poco ragionato in altri scritti (*), non avrò tema di quivi esporre concisamente che infino a che viviamo havvi nel nostro cuore un calore continuo, il quale è una specie di fuoco trattenutovi dal sangue venoso, ed è questo fuoco il principio corporale di tutti i movimenti delle nostre membra.

---

ingegno per dare spiegazione ad alcuni fenomeni le cagioni dei quali ancora si rimangono nella più grande oscurità. T.

(*) Vedi il *Trattato dell' uomo* di Cartesio stesso. RR.

§. 9. *Come si fa il movimento del cuore.*

Il suo primo effetto è di dilatare il sangue, del quale le cavità del cuore son piene: per la qual cosa addiviene che questo sangue dovendo occupare uno spazio maggiore passi con impeto dalla cavità destra nella vena arteriosa, e dalla sinistra nella grand' arteria. Ed al cessare di questa dilatazione entra subito nuovo sangue dalla vena cava nella cavità destra del cuore e dall' arteria venosa nella sinistra: imperciocchè all' ingresso di questi quattro vasi vi sono quattro membranelle sì fattamente disposte, che non permettono al sangue d' entrar nel cuore che per mezzo delle ultime due e di non sortirne che per mezzo delle due prime. Il nuovo sangue entrato nel cuore vi è ben tosto rarefatto siccome il precedente; ed è solo in questo che consiste il polso o battito del cuore e delle arterie, il quale si reitera tante volte quanto nuovo sangue entra nel cuore;

questo è ancora ciò che implica al sangue il suo movimento e fa sì ch' ei giri incessantemente e rapidissimamente in tutte le arterie e le vene, in virtù di che reca il calore che nel cuore acquistò a tutte le altre parti del corpo e gli serve di nutrimento.

§. 10. *Come gli spiriti animali si formino nel cervello.*

Ma quello a cui maggiormente dobbiamo qui portar riflessione si è, che tutte le più vive e le più sottili parti del sangue che il calore ebbe rarefatto nel cuore entrano di continuo ed in gran copia nelle cavità del cervello. A conoscere di poi la ragione per cui queste vadano piuttosto ad esso che altrove, basti il pensare che tutto il sangue che esce per la grand' arteria del cuore si dirige in linea retta verso quel luogo, dove entrar non potendo per l'angustia delle vie che deve percorrere, ne viene che passano le parti più agitate e sottili soltanto, mentre si

diffondono le altre per ogni parte del corpo. Egli è quindi da queste sottilissime parti del sangue che si formano gli spiriti animali, nè perchè ciò addivenga, d' altro cangiamento hanno mestiere nel cervello se non che vengano ad essere separate dalle altre parti del sangue meno sottili. Imperciocchè quelli che io chiamo spiriti non sono che corpi tenuissimi che si muovono con maravigliosa celerità quasi a guisa delle parti di una fiamma uscenti da una fiaccola, così che non sono giammai fermi: e s' egli avviene che alcune di esse entrino nelle cavità cerebrali, nel tempo stesso n' escono altre per i pori della sua sostanza, i quali pori li guidano nei nervi e quinci nei muscoli, in virtù di che muovono il corpo in quante diverse guise muovere si può.

§. 11. *Come si facciano i movimenti dei muscoli.*

La sola cagione pertanto dei moti delle nostre membra siccome già fu

detto consiste in ciò, che mentre alcuni muscoli si contraggono, i suoi contrarj si stendono. La cagione poi per cui l'un muscolo si contragga piuttosto che l'altro che gli si oppone si è, che al primo va dal cervello copia maggiore di spiriti animali che al secondo, non già perchè gli spiriti che dal cervello provengono bastino per se soli a muovere questi muscoli, ma perchè determinano altri spiriti che già in questi due muscoli si ritrovano ad uscire prontamente dall' uno di essi per recarsi nell' altro, di maniera che quello da cui escono fassi più lungo e più rilasciato, e quello in cui entrano velocissimamente enfiato da loro si contrae, e tira con seco il membro cui si appicca. La qual cosa puossi intendere agevolmente allorchè si sappia essere in vero pochissimi gli spiriti animali che di continuo vanno dal cerebro a ciascuno dei muscoli, ma d'altra parte esservene sempre in maraviglioso numero nel muscolo stesso rinchiusi ove si muovono con grande celerità, tal

fiata aggirandosi nel luogo ove si trovano (ed è quando non ritrovano aperta alcuna via onde uscirne) e tal altra scorrendo nel muscolo opposto; posciachè vi hanno dei piccoli pertugi in ognuno di questi muscoli pei quali possono siffatti spiriti dall' uno recarsi nell' altro e sono in tal guisa disposti, che se gli spiriti vegnenti dal cervello verso l' uno di loro trovansi alcun poco più forniti di forza che quelli che all' altro si dirigono, aprono tutte le vie per le quali gli spiriti dell' altro muscolo possono in questo recarsi, e chiudono ad un tempo tutte quelle per le quali gli spiriti di codesto potrebbono passare nell' altro. Per la qual cosa tutti gli spiriti già prima contenuti in questi due muscoli accorrono rapidamente in uno di essi, e sì lo fanno contrarre mentre l' altro si stende e si rilascia.

§. 12. *Per qual modo gli esterni oggetti agiscono sugli organi dei sensi.*

Rimane ora da investigar le cagioni per cui gli spiriti non sempre ad una guisa fluiscano dal cervello nei muscoli e perch' egli avvenga talvolta che si dirigano più all' uno che all' altro. Imperciocchè oltre all' azione dell' anima, la quale come accennerò qui presso vi ha certo influenza, altre due ve ne hanno solo dal corpo dipendenti che è prezzo dell' opera accennare. Consiste la prima nella varietà dei moti eccitati negli organi dei sensi dai loro oggetti il che ho spiegato assai nella diottrica. Ma perchè nulla a' miei leggitori resti ad abbisognare quivi ripeterò che a tre cose nei nervi fa luogo di portar riflessione, cioè a dire, al midollo od interna sostanza che mercè di sottili filamenti si stende dal cervello d' onde trae l' origin sua, infino all' estremità delle altre membra cui questi fili si attaccano: quindi alle

membrane che li avvolgono, le quali essendo continue con quelle che investono il cervello formano una maniera di piccoli tubi in cui questi sottili filamenti si racchiudono: finalmente agli spiriti animali, che recandosi per questi medesimi tubi dal cervello infino ai muscoli, fanno sì che codesti filamenti liberi si rimangono, e distesi in cotal guisa che la più piccola cosa atta a muovere quella parte del corpo a cui si attacca l' estremità di uno di essi, pone in movimento del pari quella parte del cerebro da cui proviene, come appunto stirando l' estrema parte di una fune l' altra opposta si muove.

§. 13. *Che siffatta azione degli oggetti esterni può in diversa maniera condurre gli spiriti nei muscoli.*

Ho spiegato nella diottrica altresì, come tutti gli oggetti della vista a noi si comunicano solo perchè muovono localmente, colla intromissione de' corpi diafani che sono tra essi e noi, i pic-

coli filamenti de' nervi ottici ritrovantisi in fondo degli occhi, e per conseguente quella parte di cerebro d'onde questi nervi procedono: e perchè li muovono, dico io, in tante diverse maniere quante sono le varietà delle cose che ci si parano d' innanzi. Parimente ho dimostrato, che a rappresentare all' anima questi oggetti non influiscono immediatamente i movimenti che si fanno nell' occhio, ma sibbene quelli che si fanno nel cervello. Dal quale esempio prestamente si può rilevare che i suoni, gli odori, i sapori, il calore, il dolore, la fame, la sete, e generalmente parlando tutti gli oggetti tanto degli altri nostri sensi esterni, che degli interni appetiti eccitano pure qualche moto nei nostri nervi, che si reca per mezzo di essi fino al cervello. E lasciando stare che questi diversi movimenti del cervello producono diversi sentimenti nell' anima nostra, dico che possono altresì fare senza di essa che gli spirti si dirigano verso alcuni muscoli, piuttosto che verso alcuni

altri, ed appresso muovano i nostri membri. La qual cosa farò di chiarire con un esempio. Se alcuno allunga d' improvviso una mano contro i nostri occhi come per percuoterci, quantunque noi sappiamo ch' egli è nostro amico, che il fa per ischerzo ed è ben lungi dal farci male, tuttavia duriamo troppo grave stento a trattenerci dal chiuderli. Il che dimostra ch' egli si chiudono non già per opera della nostr' anima, conciossiacosachè ciò si faccia contro nostra voglia, ma perchè la nostra macchina è in siffatto modo disposta che il movimento di quella mano verso i nostri occhi un altro moto eccita nel cervello che guida gli spiriti animali nei muscoli i quali servono alla depressione delle palpebre.

§. 14. *Che la varietà che evvi fra gli spiriti può ancora far variare il loro corso.*

Un' altra cagione che in diversa guisa può condurre gli spiriti animali nei

muscoli è l' ineguale agitazione degli spiriti medesimi e la varietà delle parti da cui risultano. Imperciocchè s' egli avviene che alcune delle loro parti siano più grosse, e più agitate che l' altre, più oltre trapassano in retta linea nelle cavità e nei pori del cervello, e per tal modo si conducono in altri muscoli ove non entrerebbono altrimenti se di minor forza fossero dotate.

§. 15. *Quali siano le cagioni di queste loro varietà.*

E queste ineguaglianze possono provenire dalle diverse materie di cui sono composti. Siccome veggiamo in coloro, che bevettero molto vino, i vapori del quale entrano prestamente nel sangue, e dal cuore ascendendo al cervello in ispiriti si convertiscono, i quali come quelli che sono più forti e più copiosi degli altri che ordinariamente vi si ritrovano, così muover possono il corpo in molte maravigliose

maniere. Questa ineguaglianza degli spiriti può tuttavia procedere dalle diverse disposizioni del cuore, del fegato, dello stomaco, della milza, e delle altre parti che sono atte a produrli. Imperciocchè dobbiamo principalmente riguardare ad alcuni piccoli nervi inseriti alla base del cuore, i quali servono a distendere ed a contrarre gli orificj delle di lui cavità, perchè il sangue quivi or più or meno dilatandosi produce degli spiriti in diversa guisa disposti. Ed è pure da osservare che sebbene il sangue che entra nel cuore da tutte le altre parti del corpo gli sopravvegna, soventi non pertanto da alcune è spinto in maggior copia che da altre non è, posciachè i nervi ed i muscoli a queste parti corrispondenti vie maggiormente lo agitano, e il comprimono; e che secondo la varietà delle parti da cui in più gran copia proviene, diversamente dilatasi nel cuore producendovi spiriti di diverse doti forniti. Così a cagion d'esempio quello che viene dall' inferior parte

del fegato si dilata altramente da quello che viene dalla milza, e così altramente questo, da quello che procede dalle vene delle braccia e delle gambe, alla fine quest' ultimo diversamente dal succo dei cibi allora quando uscito non ha guari dallo stomaco, e dalle intestina, passa prontamente dal fegato al cuore.

§. 16. *Come tutte le membra possono esser mosse dagli oggetti dei sensi e degli spiriti senza il concorso dell' anima.*

Per ultimo dobbiamo riflettere essere la macchina del nostro corpo siffattamente costruita che ogni cangiamento, il quale avvegna nei movimenti degli spiriti, può far in modo che dei pori del cervello piuttosto questi, che quelli si aprano; e viceversa se alcuni di questi pori trovinsi un pocolino più o meno aperti in virtù dell' azione dei nervi che servono ai sensi, ciò può produrre un qualche cambiamento nei

movimenti degli spiriti e far che siano guidati nei muscoli operanti i moti del corpo, nella guisa stessa in cui d'ordinario egli si muove in occasione di simile azione. Così che tutti i movimenti da noi eseguiti indipendentemente dalla nostra volontà (siccome spesso ci vien fatto respirando, camminando, mangiando, ed in brieve facendo tutte le azioni che coi bruti abbiamo comuni), da altro non procedono che dalla conformazione delle nostre membra, e dal corso che seguono gli spiriti nel cervello, nei nervi, nei muscoli dal calore del cuore naturalmente incitati, nella stessa maniera, che il movimento di un' automa è prodotto per virtù delle molle e figura delle sue ruote (*).

(*) A tutti è manifesto l' errore di Cartesio sugli animali bruti che stimò tante macchine automatiche senz' anima, e senza sentimento veruno. Onde appoggiare questa sua opinione immaginò una macchina a guisa di uomo conformata = *Trattato sull' uomo* = e spiegò, come

§. 17. *Quali siano le funzioni dell' anima.*

Per tal modo considerate tutte le funzioni al solo corpo appartenenti, egli è agevole il rilevare null'altro in noi rimanere che debbasi all'anima nostra attribuire, fuor solamente i nostri pensieri, i quali principalmente sono

---

tutte quelle funzioni animali in noi comuni cogli altri bruti cioè di respirare, camminare, mangiare ec., siccome pure gli interni moti degli appetiti e delle passioni possano succedere in noi a cagione del solo movimento del sangue e degli spiriti animali agitati, senza che sia mestiere di alcun' anima nè sensitiva, nè vegetativa, o altro movimento o principio di vita animale. Ma per recare le molte parole in poche non occupandoci delle particolari opinioni dell' A. diciamo solo, che l' uomo, come pure l' animale bruto senza un' anima sensitiva cioè senza la sensibilità fisica, sarebbe un essere inerte, ed un ammasso di materia per se stessa inattiva, ed abbenchè conservasse tuttora gli organi dei sensi, le impressioni però che sopra di essi si facessero, sfuggirebbero come ombre dietro al corpo che le producesse, niun interesse essendo

di due sorta, le azioni cioè, e le passioni. Quelle che io chiamo azioni sono tutte le nostre volontà che veggiamo direttamente venire dall' anima nostra ed essere solo da essa dipendenti: siccome al contrario possono in genere chiamarsi passioni di lei tutte le maniere di percezioni o di cognizioni in noi ritrovantesi, conciosiachè egli avvegna soventi volte che l' anima nostra

---

in questa macchina di occuparsene, nè di fare o astenersi da alcune azioni. Nè i movimenti poi del sangue, nè quelli delle fibre, nè le agitazioni degli spiriti avrebbero alcun effetto, se un' anima sensitiva non gli dasse le prime mosse, e se non reagissero poscia sopra di essa stessa. La sola sensibilità adunque è quella, che non solo genera nell' uomo e nell' anima tutte le intellettuali facoltà di attendere, ricordarsi, paragonare, riflettere, volere, ma che fa nascere eziandio tutte quelle inclinazioni, abitudini, pregiudizj dell' anima, e che abitua il corpo o le sue membra ad alcuni movimenti, i quali poi perchè appunto inavvedutamente talvolta traggono l'animo a se, e sforzi richieggono onde opporvisi, sembrarono ad alcuni automatiche e istintive. RR.

non le formi così come si trovano, e che sempre mai le riceva dalle cose da essa medesima rappresentate.

§. 18. *Della Volontà.*

Ed ancora le nostre volontà sono doppie. Imperciocchè altre sono le azioni dell' anima che nell' anima stessa finiscono, siccome volendo amar Dio od applicando il nostro pensiero a qualunque oggetto immateriale: altre sono le azioni che terminano nel nostro corpo, siccome allora quando ci prende voglia di camminare, ch' egli è mestiere che le nostre gambe si muovano, e che progrediamo.

§. 19. *Della Percezione.*

Pure di due specie sono le nostre percezioni, e l' une hanno l' anima per causa, e l' altre il corpo. Quelle che l' anima hanno per cagione sono le percezioni delle nostre volontà, e di tutte le immaginazioni ed altri pensa-

menti che ne dipendono. Poichè gli è indubitato che noi non potremmo alcuna cosa volere senza insieme percepire per lo stesso mezzo di volerla. Ed avvegnachè rispetto alla nostra anima questa sia un' azione di volere alcunchè si può dir tuttavia ch' ella è altresì una passione dell' accorgersi che vuole. Con tutto ciò poichè questa percezione e questa volontà non sono in fatto che una medesima cosa, pigliasi sempre la denominazione da quella che è la più nobile, il perchè non già passione ma sibbene azione suolsi denominare (*).

§. 20. *Delle immaginazioni ed altri pensieri che dall' anima sono formati.*

Quando l' anima nostra si applica ad immaginare alcuna cosa che non è, come a cagion d' esempio un palagio incantato od una chimera, e così pure quando ponsi a considerare alcuna

(*) Vedi la nota al §. 27. RR.

cosa solamente intelligibile, ma non immaginabile, come sarebbe se si facesse a considerare la propria natura; le percezioni che di quelle cose ella ha, principalmente dalla volontà sono dipendenti, la quale fa che si percepiscono; epperò soglionsi considerare piuttosto come azioni che come passioni.

§. 21. *Delle immaginazioni le quali per causa hanno solamente il corpo.*

Delle percezioni che per opera del corpo sono prodotte la massima parte dipende dai nervi. Ve n' hanno però di quelle che non vi dipendono punto e che nomiamo esse pure immaginazioni, siccome quelle di cui ho tenuto ragionamento, le quali per altro in questo appena dalle altre differiscono, che la nostra volontà non concorre a formarle, per lo che non si possono annoverare fra le azioni dell' anima: e procedono solo da ciò, che gli spiriti diversamente agitati incontrando le traccie delle varie impressioni che nel cervello precedet-

tero, dirigono casualmente il loro corso piuttosto per alcuni pori che per altri. Tali sono le illusioni de' nostri sogni, e quelle fantasie che a noi succedono vegliando quando il nostro pensiero erra sbadatamente di niuna cosa propriamente occupandosi. Sebbene adunque alcune di queste immaginazioni siano passioni dell'anima, preso questo vocabolo nel suo più proprio e più speciale significato, e si possano così tutte nomare se in più generale significato lo stesso nome si pigli; tuttavia sì perchè non hanno causa così notabile e determinata come le percezioni dall' anima ricevute per via dei nervi, e sì ancora perchè pajono essere solamente di quelle l' ombra o la immagine, innanzi che le si possano chiaramente distinguere, ella è da considerarsi la differenza che fra queste altre si osserva.

§. 22. *Della differenza che havvi fra le altre percezioni.*

Tutte le percezioni che non ancora ispiegai, giungono all'anima per opera de' nervi, e vi è fra esse questa differenza, che quali riferiamo agli oggetti esterni che feriscono i nostri sensi, quali al nostro corpo o ad alcuna delle sue parti, e quali per ultimo all' anima nostra.

§. 23. *Delle percezioni le quali riferiamo agli oggetti che sono fuori di noi.*

Quelle che noi riferiamo a cose che sono fuori di noi cioè agli oggetti dei nostri sensi produconsi, se mal non m'avviso, dagli oggetti, i quali coll' eccitare che fanno alcun moto negli organi per gli esterni sensi eccitano pure alcuni moti per mezzo dei nervi nel cervello, i quali fanno che l' anima le senta; come quando noi veggiamo la

luce di una fiaccola ed udiamo il suono di una campana, questo suono e questo lume sono due azioni diverse, che appunto perchè eccitano due diversi movimenti in alcuni dei nostri nervi e per mezzo di essi nel cervello, danno all' anima due sensazioni distinte, che noi così riferiamo agli oggetti, i quali supponiamo esserne la cagione che ci pare di vedere la fiaccola stessa o di udire la campana, non già di sentire solamente i moti che da esse provengono.

§. 24. *Delle percezioni che al corpo si riferiscono.*

Le percezioni che riferiamo al nostro corpo o ad alcuna delle sue parti sono quelle che abbiamo dalla fame, dalla sete, e da tutti gli altri nostri naturali appetiti cui possono aggiugnersi il dolore, il calore, e le altre affezioni che sono quasi nelle nostre membra, e non negli oggetti che sono fuori di noi. Così nel medesimo tempo e per valore de' medesimi nervi possiamo sentire la

freddezza della nostra mano, e il calore della fiamma a cui si accosta, o al contrario il calore della mano, e il freddo dell'aria a cui si espone. Ed altra differenza non havvi fra le azioni che ci fanno provare il calore od il freddo che è nella nostra mano, e quelle che ci fanno sentire ciò che è fuori di noi, fuor solamente che l' una di queste azioni all'altra succedendo giudichiamo la prima essere già in noi, non però la sopravvegnente ma sibbene nell'oggetto che la produce.

§. 25. *Delle percezioni che alla nostra anima riferiamo.*

Le percezioni che solamente all'anima si riferiscono quelle sono i cui effetti quasi nell' anima stessa si provano, e delle quali i volgari ignorano la causa cui si possono riferire. Tali sono i sentimenti di gioja, di collera, ed altri simili, i quali quando sono eccitati in noi dagli oggetti che muovono i nostri nervi, e quando ancora da cagioni

diverse. Quantunque poi tutte le nostre percezioni, così quelle che si riferiscono ad oggetti che sono fuori di noi come quelle che ad altri diversi affetti del nostro corpo si riferiscono, siano veramente passioni rispetto alla nostr' anima, conciosiachè si voglia questa parola nel suo più largo senso adoperare, tuttavia questo suolsi restringere a significar solamente quelle che all' anima stessa sono riferite. Ed esse sono quest' ultime che io ho qui impreso ad ispiegare sotto la denominazione di passioni dell' anima (*).

§. 26. *Che le immaginazioni dal solo casuale movimento degli spiriti dipendenti possono così essere vere passioni come le percezioni che dai nervi dipendono.*

Rimane quivi ad osservare, tutte le medesime cose che l' anima percepisce per mezzo dei nervi poter medesima-

(*) Vedi la nota al §. 27. RR.

mente venire rappresentate per casuale corso degli spiriti senz' altra diversità, se non se che le impressioni venute per mezzo dei nervi al cervello sogliono essere più vive, e più esprimenti che l' altre dagli spiriti eccitate : lo che mi fece dire nel §. 21. essere quasi un' ombra od un' immagine di quelle. Ben è pure da riguardare alcuna volta avvenire essere codesta immagine siffattamente simigliante alla cosa che rappresenta da poter venir tratti in errore quanto alle percezioni che si riferiscono ad oggetti che fuor di noi sono, o quanto a quelle che ad alcuna parte del nostro corpo si riferiscono. Ma egli non è luogo ad errore quanto alle passioni, le quali, come quelle che sono vicinissime ed intime all' anima nostra, è impossibile che siano da lei sentite senza che di fatto non le senta tali quali veramente esse sono. Del pari spesse fiate quando dormiamo, anzi talvolta anche vegliando, così fortemente andiamo certe cose immaginando, che opiniamo di veder-

sele innanzi agli occhi, e di provarle nel nostro corpo comechè per alcun modo non vi siano. Egli è il vero però che dormendo o sognando non si saprebbe altrimenti essere fatti tristi o commossi da altra passione senza che sia verissimo che l'anima provi una siffatta passione dentro di se.

§. 27. *Definizione delle passioni dell' anima.*

Poichè per siffatta maniera considerammo in che le passioni dell' anima da tutti gli altri di lei pensieri differiscano, parmi che in genere si possano definire percezioni o sentimenti, o commovimenti dell' anima che ad essa in ispecial modo si riferiscono, e che si producono, si conservano e si rinvigoriscono per qualche moto degli spiriti (*).

(*) Cade in acconcio il dover qui dare delle passioni diversa idea di quella che l' A. ne diede, onde poscia nel processo di questo saggio

§. 28. *Spiegazione della prima parte di questa definizione.*

Possono nomarsi percezioni, adoperando generalmente questo vocabolo, onde esprimere tutti i pensieri che non sono azioni dell' anima ossia volizioni, non già quando si adoperi a significare cognizioni evidenti, perciocchè la spe-

---

agevolmente ne venga fatto il distinguere alcuni errori in cui sovente Egli s' abbatte nel ragionare di quelle. Dall'essere l'uomo sensibile e dall'amare che fa le cose piacevoli, ed abborrire le moleste, traggono la loro origine tutte le passioni. Una passione particolare adunque procede o dall' assenza di un tale oggetto, che credesi quasi indispensabile al nostro ben essere, ovvero dalla presenza di un cotale che all' animo arreca gravezza o dolore. E *passione* così chiamasi questo stato dell' animo, perchè appunto per l' assenza o presenza di questo oggetto egli *patisce*. Col nome passione adunque vogliamo esprimere un forte e predominante desiderio o pel possesso di un oggetto a noi caro, o per la lontananza, od annientamento di quello per cui ne viene gravezza o tormento. Se perciò il de-

rienza c' insegna che coloro, i quali sono li più agitati dalle loro passioni, non sono già que' medesimi che le conoscono meglio, ed esse sono del numero di quelle percezioni che per la stessa alleanza fra l'anima ed il corpo si rendono confuse ed oscure. Possono pure chiamarsi sensi o sensazioni perchè nell' anima al modo stesso sono ricevute, che gli oggetti esterni dei sensi, nè

---

siderio è quello che costituisce l' essenza di una passione chiaramente apparisce, come cada in errore l' A. quando distingue le passioni dalle volontà, poichè fra il desiderio e la volontà v' ha una sola sottile distinzione, cioè che la volontà è il desiderio assoluto ed efficace. Ogni desiderio adunque che è una semplice inquietudine nel suo nascimento, può crescere al grado di passione; e molte cagioni poi concorrono a far sì che ella si aumenti o si scemi in appresso. Mi basta l' aver questo in brevi parole avvertito onde non cadere nell' errore di Cartesio di chiamar passioni alcuni semplici sentimenti o emozioni dell'anima, come si è dell' ammirazione e simili sentimenti che nascono appunto pel rapporto che hanno colle nostre passioni quegli oggetti che li muovono. RR.

in altra guisa si conoscono da lei. Ma vuolsi anche meglio chiamarle commozioni dell' anima, non solo perchè un tal nome può affiggersi a tutti i cambiamenti che avvengono in essa, cioè ai diversi pensieri che vi giungono, ma principalmente perchè di qualunque specie di pensiero che aver si possa altre non ve n' hanno che più l' agitino e la scuotano quanto codeste passioni.

§. 29. *Spiegazione della seconda parte di essa.*

Piacemi di aggiugnere che all' anima specialmente si riferiscono per distinguerle dalle altre sensazioni delle quali le une hanno rapporto agli oggetti esteriori come gli odori, i suoni, i colori, le altre al nostro corpo come la fame, la sete, il dolore. Ed aggiungo altresì ch' esse sono cagionate, trattenute, e rinvigorite da qualche movimento degli spiriti, onde distinguerle dalle nostre volontà, le quali possono chiamarsi commozioni dell' anima che ad essa si

riferiscono ma che sono però da lei medesima cagionate, e ciò ancora per ispiegare l' ultima e più prossima loro causa, che di bel nuovo dagli altri sentimenti le distingue (*).

(*) Distingue l' A. le passioni dalle volontà per essere le prime cagionate dalle agitazioni degli spiriti, e le altre per nascere direttamente dall' anima. Noi abbiamo veduto nella precedente nota come le passioni essendo desiderj siano volontà, e vedremo in appresso come tutte le volontà dell' anima vengano determinate dalla forza degli oggetti esterni; or rimane ad osservare come le agitazioni degli spiriti siano gli effetti, anzichè le cause delle passioni. Ogni passione ha in mira qualche determinato oggetto, ma l' oggetto per se non è atto che a produrre l' impressione sui sensi, e questi altro non fanno che trasportarla all' intelletto. È nell' intelletto poi che l' oggetto per mezzo dell'attenzione, dell' immaginazione e del giudizio, assume quel carattere che si richiede per determinare una passione, e muovere i più veementi affetti. Se l' intelletto pertanto ha giudicato un oggetto indifferente al suo ben essere noi non vediamo succedere nel fisico, nè nel morale alcun cangiamento; se interessante, ne nasce per esso il desiderio, e questo desiderio salito al grado di passione ha forza di produrre nel fisico questo turbamento e quelle agitazioni di spiriti, che reagiscono di poi sul morale accompagnando così ed intrattenendo il fervore delle passioni. RR.

§. 30. *Che l' anima è strettamente unita a tutte le parti del corpo.*

Ma perchè siffatte cose più agevolmente s' intendano, egli è d' uopo che si sappia, che l' anima è veramente unita a tutto il corpo, nè proprio si può dire ch' ella sia esclusivamente in queste, e non nelle altre di lui parti, poichè egli è uno, e in certo qual modo indivisibile per la disposizione de' suoi organi, i quali tutti così fattamente l' uno all' altro si riferiscono, che ove l' un di loro si togliesse tutto il corpo, ne rimarrebbe manco e difettoso, ed ancora perchè ella è di tal natura che non ha verun rappòrto coll' estensione, nè colle dimensioni o altre proprietà della materia di cui il corpo è composto, ma solamente a tutto il complesso de' suoi organi. E d' altra parte veggiamo chiaramente che egli non si può per verun modo concepire una metà od una terza parte dell' anima, o qual estensione occupi o come possa farsi

minore avvegnachè alcuna parte del corpo si recida; bensì comprendiamo che intera si separi, quando pure il complesso di tutti i suoi organi si sciolga.

§. 31. *Ch' egli vi ha nel cervello una glandola, nella quale più specialmente che nelle altre parti esercita l' anima le sue funzioni.*

È pure da sapersi che quantunque l' anima a tutto il corpo sia unita, v' ha ciò non di meno in esso una certa parte nella quale più specialmente che in ogni altra esercita essa le sue funzioni. Ed opinano i volgari che questa parte sia il cervello, o per avventura il cuore; il cervello, perciocchè ad esso si riferiscono gli organi dei sensi: ed il cuore perchè pare che sia in esso che le passioni si sentano. Però esaminando con accuratezza questo fatto, io porto opinione ch' egli siasi evidentemente conosciuto non essere per nulla il cuore quella parte del corpo in cui

l'anima esercita immediatamente le sue funzioni, nè pure del tutto esserlo il cervello; ma solo la più intima delle parti di lui, la quale è una certa glandola molto piccola riposta nel mezzo della sua sostanza ed in guisa sospesa sopra il condotto, per il quale gli spiriti delle anteriori cavità del cerebro comunicano cogli spiriti delle posteriori, che i menomi moti che sono in essa molto influiscono a cambiare il corso di questi spiriti, e viceversa le più piccole contrazioni che avvengono nel corso degli spiriti, assai possono valere a cambiare i movimenti di codesta glandola.

§. 32. *Come si conosca essere questa glandola la prima sede dell' anima.*

La cagione che a creder mi muove non poter l' anima aver in tutto il corpo altro luogo fuor di questa glandola ove eserciti immediatamente le sue funzioni, ella è questa. Io riguardo che tutte le altre parti del nostro cer-

vello sono doppie, come altresì noi abbiamo due occhi, due mani, due orecchie, e finalmente sono doppj tutti gli organi de' nostri sensi esterni. E perchè un solo e semplice pensiero noi abbiamo di una medesima cosa a un tempo stesso, convien necessariamente fissare alcun luogo ove le due immagini che da' nostri occhi procedono, o quelle altre due impressioni che provengono da un solo oggetto per doppio organo degli altri sensi, possano insieme unirsi prima che all' anima provengano perchè non gli rappresentino due oggetti in luogo d' un solo. E poi facil cosa il concepire che queste due immagini od altre impressioni in questa glandola si uniscano per mezzo degli spiriti che riempiono le cavità cerebrali, ma niun altro luogo havvi nel corpo in cui possano così fattamente unirsi, se non dopo essere stati uniti dapprima nella glandola sopraddetta (1).

---

(1) Ben era mestiere che il nostro autore una qualche ragione si studiasse di apportarci a so-

§. 33. *Che la sede delle passioni non istà nel cuore.*

Il pensamento di coloro i quali opinano che l' anima riceva le sue passioni

---

stenere che l' anima ha la sua sede principale nella glandola pineale. Ma egli non è d' uopo di molto ingegno per avvedersi di quanto queste sue siano deboli, e di poco momento. Impercciocchè è primamente erroneo che tutte le altre parti del cervello siano doppie, così gli organi dei sensi, poichè a cagion d' esempio nel gusto e nell' odorato io non so vedere questa dupplicità. Ma dato che pur così fosse, che frivola chimera non è codesta, che debba appunto perchè è unica risiedere in questa glandola l' anima principalmente! E, perciocchè siamo ben sicuri che tutte le sensazioni sono portate per mezzo dei nervi al cervello, fosse almeno provato che tutti questi nervi mettessero capo in essa glandola e di là traessero l' origin loro! Ma ciò non è. Che anzi questi nervi qua e là si spargono per tutta la sostanza cerebrale meno per avventura in codesta glandola, oltre di che essa si trovò spesse fiate da celebri anatomici impietrita e disorganizzata senza che gran fatto ne soffrissero vivendo gli individui così affetti nella facoltà del sentire. T.

nel cuore non si può ammettere per alcuna maniera. Perciocchè egli solamente s' appoggia all'osservazione, che le passioni medesime eccitano in lui una qualche alterazione. Non si dura fatica a conoscere che questa alterazione non si sente quasi nel cuore che per opera d' un piccolo nervo, che a lui dal cervello discende, come appunto il dolore si sente come se fosse nel piede in virtù de' suoi nervi, e gli astri quasi in cielo si veggono per mezzo della luce non meno che degli ottici nervi; così che l' anima nostra non ha più d'uopo di esercitare le sue funzioni nel cuore per sentirvi le passioni, di quello che per vedervi gli astri non ne abbia di ritrovarsi in cielo.

§. 34. *Come l' anima ed il corpo agiscano l' un contro l' altro a vicenda.*

Quivi adunque concepiamo, che l' anima ha la sua sede principale in una glandola situata nel mezzo del cervello d' onde manda per il restante del corpo

i suoi raggi in virtù degli spiriti, dei nervi e del sangue medesimo, che alle impressioni degli spiriti partecipando, li può per le arterie a tutte le membra trasferire. E non lasciandoci la memoria fuggire di quanto innanzi fu detto della macchina del nostro corpo, cioè che i sottili filamenti dei nostri nervi in cotal guisa per tutte le di lui parti si distribuiscono, che per i diversi moti in essi eccitati dagli oggetti sensibili, aprono variamente i pori del cervello, dal che si fa che gli spiriti animali nelle di lui cavità contenuti entrino nei muscoli potendo così muovere i membri tutti in ogni possibil maniera; ed oltre a ciò, che tutte le altre cause che possono in diversa guisa muovere gli spiriti bastano a condurli nei diversi muscoli; aggiugneremo in questo luogo che quella glandola, la quale riguardiamo come principal sede dell' anima, così sta sospesa entro le cavità che questi spiriti contengono da poter esser mossa in tanti modi diversi quante sono le diversità sensibili,

che negli oggetti si riscontrano. Ma ella può essere altresì variamente mossa dall' anima, la quale per la natura sua in se riceve tante diverse impressioni, quanti sono i movimenti che in essa glandola si fanno. Così reciprocamente la macchina del nostro corpo è siffattamente disposta, che solamente in virtù dell' esser mossa dall' anima, e da qualunque siasi altra cagione, sospinge gli spiriti che la circondano verso i pori del cervello, che poi per i nervi li guidano nei muscoli ed è per questo che quinci si muovono tutte le membra.

§. 35. *Esempio del modo con cui le impressioni degli oggetti si uniscono nella glandola, che sta in mezzo al cervello.*

Se veggiamo per modo d' esempio qualche animale muovere in verso noi la luce dal suo corpo riflessa, due immagini ne dipinge per ciascuno dei nostri occhi, e queste immagini per mezzo de' nervi ottici altre due ne

formano nella interna superficie del cervello che guarda le di lui cavità. Quinci per opera degli spiriti di cui le cavità medesime sono ripiene, queste immagini mandano in guisa i suoi raggi verso la glandola che da siffatti spiriti è circondata, che il moto componente ciascun punto d'una delle immagini tende verso lo stesso punto della glandola verso il quale tende pur l'altro moto formante il punto dell'altra immagine che rappresenta essa ancora porzione dell' animale. Per tale ragione ambe le immagini stanti nel cervello una sola sopra la glandola ne vanno formando, la quale agendo sull' anima immediatamente gli mostra la figura dell' animale di cui si ragiona.

§. 36. *Esempio della maniera con cui le passioni si vanno nell' anima eccitando.*

Inoltre se questa figura fosse assai strana e spaventevole cioè, ch' ella avesse molta similitudine colle cose

che già furon nocive al corpo, eccita la passione del timore e quinci quella dell' audacia, ovvero della paura e dello spavento, giusta i varj temperamenti del corpo o vigore dell' anima, e secondo che ci siamo avanti colla difesa oppur colla fuga guarentiti dalle cose atte a portarci nocumento e che hanno rapporto colla impressione presente. Perciocchè questo così dispone il cervello in alcuni individui, che degli spiriti riflessi dall' immagine in tal guisa formatasi sopra la glandola, alcuni di là si recano ai nervi inservienti a rivolgere le terga, ed a muovere le ginocchia per fuggirsi, ed altri a quelli che siffattamente dilatano o contraggono gli orifizj del cuore, oppure che agitano di tal maniera le altre parti d' onde il sangue gli viene sospinto, che questo sangue altrimenti da quel che suole trovandosi rarefatto, invia al cervello degli spiriti atti a trattenere, e ad aumentare la passione dalla paura cioè a dire, che fanno di tener aperti o di aprire di bel nuovo

i pori del cervello che ne' medesimi nervi li conduce. Perchè solamente per l' entrare di questi spiriti in tali pori, egli avviene che eccitano uno speciale movimento in questa glandola dalla natura stabilita per far provare all' anima la passione di cui si tratta. Ed è per la ragione che questi pori in particolar modo si riferiscono ai piccoli nervi operanti la dilatazione o contrazione degli orifizj del cuore, che l' anima specialmente la prova come se nel cuore propriamente esistesse.

§. 37. *Come appaja ch' elle siano cagionate tutte quante da qualche movimento degli spiriti.*

E posciachè lo stesso avviene di tutte le altre passioni cioè, che sono esse principalmente cagionate dagli spiriti contenuti nelle cavità del cervello, in quanto che essi dirigono il loro corso verso i nervi atti a dilatare ed a contrarre gli orifizj del cuore od a spingere

altrimente ad esso il sangue che nelle altre parti si ritrova, ovvero a formare in altra guisa qualunque la stessa passione; quinci chiaramente intendere si può perchè dissi qui sopra nella loro diffinizione che sono da qualche special movimento degli spiriti prodotte.

§. 38. *Esempio dei movimenti del corpo che le passioni accompagnano, e che in nulla sono dall' anima dipendenti.*

Nel rimanente alla stessa maniera che il corso preso dagli spiriti inverso i nervi del cuore basta a dar moto alla glandola in virtù del quale inducesi nell' anima la paura, così per la ragione che alcuni spiriti si avviano nel tempo stesso verso i nervi atti a muovere le gambe per la fuga, cagionano un altro movimento nella medesima glandola per cui l' anima sente e conosce questa fuga, la quale può in tal modo essere eccitata nel corpo per sola dis-

posizione degli organi e senza che l' anima punto vi contribuisca (*).

§. 39. *Come la stessa causa possa eccitare diverse passioni secondo i varj individui.*

La stessa impressione fatta nella glandola dalla presenza di un orribile og-

---

(*) Quando un oggetto si presenta all' anima per mezzo de' sensi o della immaginazione, essa dà un pronto giudizio sull' influenza di lui col suo ben essere ed il corpo tosto si dispone ad ubbidire alle decisioni dello spirito. Che se talora avviene, come nel timore, di fuggire senza quasi che l' anima se n' accorga, questa fuga in realtà però non segue per una sola e naturale disposizione degli organi, e senza che l' intelletto vi contribuisca, ma bensì perchè si contrasse un' abitudine di esser timido, e di fuggire innanzi a qualunque oggetto, che appena dà lieve indizio di pericolo senza ben ragionare su questi oggetti. In fatti se si fugge innanzi al pericolo, è mestiere che l' intelletto in qualche modo l' abbia tale giudicato, altrimenti non so come il nostro corpo potrebbe essere mosso; pare quindi erronea l' opinione in questo §. esposta dall' A. Vedi anche la nota al §. 16. RR.

getto, e che in qualche persona induce il terrore, può in altri eccitare il coraggio e l' ardire. La ragione del quale fenomeno si è, che non tutti i cervelli sono alla stessa guisa disposti, e che lo stesso movimento della glandola che in alcuni eccita il terrore, può far in altri che gli spiriti entrino nei pori del cervello d' onde vengono in parte guidati ai nervi che servono a muovere le mani per difendersi, e in parte a quelli che agitano e spingono il sangue verso il cuore nella maniera che egli è mestiere per produrre spiriti atti a continuare codesta sua difesa ritenendo la volontà.

§. 40. *Quale sia il principale effetto delle passioni.*

Perchè fa luogo di osservare essere negli uomini principale effetto di tutte le passioni l' eccitare, e disporre le anime loro a voler quello a cui vanno i suoi corpi disponendo: a tale che il senso del terrore vaglia ad eccitare la

volontà della fuga, e quello dell' audacia la bramosia di pugnare, e così degli altri.

§. 41. *Qual sia il potere dell' anima rispetto al corpo.*

Ma la volontà è così libera di sua natura che non puossi isforzarla giammai. E di queste due maniere di pensieri che nell' anima ho distinto, alcuni dei quali sono le di lei azioni o vogliamo dire le di lei volontà, altre le di lei passioni, adoperando questo vocabolo nel suo più generale significato che abbraccia ogni sorta di percezione, le prime sono assolutamente in poter suo nè possono se non se indirettamente essere dal corpo mutate, l' ultime al contrario dipendono assolutamente dalle azioni che le producono nè possono altrimente che per indiretto modo essere mutate dall' anima a meno che non sia essa medesima la cagione di quelle. Ed ogni azione dell' anima consiste in ciò, che perchè solo ella

vuol qualche cosa, fa che la glandola cui strettamente è congiunta si muova in convenevol maniera a produrre l'effetto che a siffatta voglia corrisponda.

§. 42. *Come ritrovansi nella propria memoria le cose di cui si vuol ricordare.*

Parimente quando l'anima di qualche cosa vuol ricordarsi, questa volontà fa sì, che la glandola successivamente or da un lato or dall'altro inclinandosi sospinga gli spiriti alle varie parti del cerebro infino a che abbia quella ritrovato nella quale sono le vestigia lasciate dall'oggetto di cui si vuol rammentare. Nè altro sono queste vestigia che pori del cervello per i quali già un'altra fiata si avviarono gli spiriti per la presenza di questo oggetto, lo che essendo, acquistarono maggior facilità che gli altri ad aprirsi, ed a ricevere come per lo innanzi novellamente quegli spiriti che muovono verso di essi. E d'altra parte siffatti spiriti

ritrovando que' pori, più agevolmente in essi che in altri si vanno introducendo, il perchè eccitano nella glandola uno special movimento, che rappresenta all' anima il medesimo oggetto di prima, e sì gli accenna quello essere appunto di cui volea ricordarsi (*).

(*) Qual sia il materiale meccanismo della memoria a noi rimane ancora affatto oscuro: ad ognuno però può riescire agevole l' osservare in quante difficoltà s' abbatte l' opinione del nostro A. Perchè mai in fatti questi spiriti qua e là sospinti dalla glandola pineale dando nei varj pori ove trovansi le vestigia delle idee, non dovrebbero risvegliare all'anima una massa disordinata di esse? Perchè mai questi spiriti dovranno quella idea sola che all' anima è in destro anzichè un' altra richiamare? L' ipotesi, che essendo le idee annesse ai movimenti ch' ebbero le fibre dall' azione degli oggetti, e che uno ridestato gli altri pure susseguentemente si ridestano, e ne avvenga così all' anima quella successione d' idee, sembra più ragionevole. Ma siccome essa pure trae seco di molte difficoltà, noi lasceremo libero al lettore di attenersi a qualunque opinione, solo avvertendo, che all' uomo avviene di rammentare le proprie idee per una certa successione di esse che si fa per mezzo di quei rapporti, o d' analogia, o d' altro che trovansi fra l' idea che lo occupa attualmente e quelle che vengono risvegliate. RR.

§. 43. *Come l' anima può immaginare, prestar attenzione, e muover il corpo.*

Così quando vuolsi immaginare alcuna cosa che non si è giammai vista, questa volontà ha forza di muovere in convenevol maniera la glandola per ispingere gli spiriti verso que' pori del cervello, l' apertura de' quali può rappresentarla. Del pari dove vuolsi arrestare la propria attenzione a considerare uno stesso oggetto per alcun tempo, questa volontà per quel dato tempo fa di ritener la glandola inclinata verso la medesima parte (*). Così finalmente quando vogliamo camminare od in altra guisa muovere il nostro corpo, tale volontà fa che la glandola spinga gli spiriti verso que' muscoli a simile effetto inservienti.

(*) Siccome ci è oscura la vera cagione fisica della memoria, così ci è pure quella dell' immaginazione e dell' attenzione, quantunque l' ipotesi dell' A. sembri meno ragionevole di quella

§. 44. *Che ogni volontà ella è naturalmente congiunta a qualche movimento della glandola, ma che per industria o per abitudine ad altri ancora puossi congiungere.*

Ciò non pertanto non sempre la volontà di eccitare in noi qualche moto ovvero alcun altro effetto può far sì, ch' ei venga eccitato; ma in esso un tale mutamento viene ad essere prodotto, quale si conviene alla diversa foggia con cui la natura o l' abitudine ebbe a congiungere ogni movimento della glandola ad ogni pensiero. Per

---

del Bonnet e d' altri moderni. Tuttavia non v' ha dubbio, che tutte queste facoltà intellettuali non dipendano in certo qual modo dal fisico, sì perchè la sensibilità da cui esse derivano è fisica, cioè inerente all' organizzazione, come perchè ci conferma in quest' opinione l' osservare, che quei cangiamenti, che succedono, o nel cervello o in tutto il sistema organico hanno un' influenza diretta sopra queste intellettuali facoltà. RR.

simil guisa verbigrazia quando egli avvenga che alcuno disponga i proprj occhi a riguardare un oggetto assai lontano, per questa volontà la pupilla si dilata, e se all' opposto ei voglia prepararsi a vederne uno molto vicino, per quest' altra volontà si contrae. Pure quand' e' volesse solamente pensare a dilatare la pupilla, non gli verrebbe fatto, a nulla giovandogli la sua volontà, poichè la natura non ha congiunto il moto della glandola, che serve a spingere gli spiriti verso il nervo ottico in convenevol maniera onde dilatare o strignere la pupilla, colla volontà di ciò fare, sibbene con quella di riguardare gli oggetti lontani o prossimi. Ed allorchè parlando noi non pensiamo che al senso delle parole che vogliamo esprimere, ci viene molto più facilmente e meglio fatto di muovere la lingua e le labbra, che se noi pensassimo a muoverli in tutte le guise che sono richieste a proferire le stesse parole. Imperciocchè noi quando abbiamo appreso a parlare, acquistammo

l' abitudine di congiungere l' azione dell' anima, che per intromissione della glandola può muover la lingua e le labbra, col significato delle parole che seguitano a questi movimenti, piuttosto che coi medesimi movimenti.

§. 45. *Qual sia il potere dell' anima rispetto alle sue passioni.*

Neppure per l' agire della nostra volontà possono le nostre passioni direttamente essere eccitate o tolte, indirettamente bensì, rappresentandosi quelle cose che soglionsi congiungere alle passioni le quali vogliamo provare, e che sono il contrario di quelle che amiamo di rigettare. Così per risvegliare l' audacia e togliere la temenza non basta che di questo si abbia volontà, ma gli è d' uopo occuparsi a considerar le ragioni, gli oggetti, gli esempj, i quali persuadono non essere grande il periglio, esservi mai sempre maggior sicurezza nella difesa che nella fuga, poterne ridondar gloria e pia-

cere dalla vittoria, nè altro doversi aspettar dalla fuga che dispetto ed obbrobrio e simili cose.

§. 46. *Per qual ragione l' anima non possa intieramente disporre delle sue passioni.*

Havvi una cagione particolare, che vieta all' anima di poter prontamente mutare ed arrestare le proprie passioni, mosso dal quale argomento ho di sopra avvisato di definirle non solamente siccome cagionate, ma come trattenute, e rinvigorite altresì da alcuno speciale movimento degli spiriti. La qual cagione è questa, che esse vengono quasi tutte accompagnate da una qualche emozione che fassi nel cuore, e quindi in tutto il sangue e negli spiriti, sì che fino al cessare di così fatta emozione presenti si rimangono al nostro pensiero al modo stesso che vi stanno gli oggetti sensibili fino a tanto che operano incontro agli organi dei nostri sensi. E come poi l' a-

nima prestando molta attenzione a qualche altra cosa può vietarsi di sentire un lieve rumore o di provare un piccolo dolore, e non già alla stessa guisa di sentire il tuono o di provare la dolorosa sensazione del fuoco che abbrucia una mano, così ella può di leggieri superare le minori passioni, non già le più veementi e le più forti se non se dietro la calma della commozione del sangue e degli spiriti, od al più la volontà può far sì, che frattanto che dura questa commozione ella non presti consentimento a' suoi effetti, e trattenga alcuni movimenti ai quali va il corpo preparando. Per modo d'esempio se la collera facesse alzare la mano a percuotere, la volontà può d'ordinario ritenerla, come appunto può ritenere le gambe, le quali dalla paura fossero stimolate alla fuga. Tanto si ripeta del resto.

§. 47. *In che consista il combattimento dai volgari immaginato fra la parte superiore ed inferiore dell' anima.*

Nè in altro consiste questo combattimento immaginato dal volgo fra la parte inferiore dell' anima che nomiamo sensitiva, e la superiore che è razionale, ovvero fra gli appetiti naturali e la volontà, fuor solamente nella ripugnanza che vi è fra i moti ad un tempo nella glandola eccitati dal corpo per mezzo de' suoi spiriti, e dall' anima per la propria volontà. Imperciocchè in noi ritrovasi un' anima sola, la quale non offre alcuna varietà di parti, e quella stessa che è sensitiva è ancora razionale, e tutti i di lei appetiti sono volontà. Quell' errore per il quale si pongono in essa quasi in iscena diversi personaggi l' uno dei quali apparisce mai sempre a vicenda il contrario dell' altro, solamente dipende dal non aver bene distinte le funzioni di lei dalle funzioni del corpo, al quale tutto ciò

si deve attribuire, che in noi veggiamo ripugnare alla nostra ragione; per la qual cosa niun' altra lotta puossi ideare se non che potendo la glandola che sta in mezzo al cervello essere spinta da una parte dall' anima e dall' altra dagli spiriti animali, i quali come accennai più avanti non sono che corpi, può spesse fiate succedere, che questi due impulsi siano contrarj e che per conseguenza il più forte impedisca l' effetto dell' altro. Possiamo quinci distinguere due sorta di movimenti eccitati nella glandola dagli spiriti. I primi rappresentano all' anima gli oggetti che muovono i sensi, o le impressioni che nel cervello si rinvengono, e niuna forza esercitano contro la di lei volontà; i secondi poi esercitano questa forza, e sono quelli che producono le passioni o i movimenti del corpo che le accompagnano. Ed intorno ai primi, avvegnachè spesso si oppongano alle azioni dell' anima o siano contrariati da quelli, tuttavia perchè non sono direttamente contrarj non osservasi in essi alcuna

lotta; bensì l'osserviamo fra gli ultimi e le volontà che gli si oppongono, per esempio fra gli sforzi coi quali gli spiriti premono la glandola per produrre nell'anima il desiderio di alcuna cosa e quelli con cui l' anima la sospinge per la voglia che prova di fuggirla. Ciò che fa sembrare esservi un tale combattimento si è che con ciò sia cosa che la volontà non sia fornita di potere onde eccitare, come già si è detto, direttamente le passioni, trovasi costretta ad usare di artifizio, e ad applicarsi successivamente alla considerazione di diverse cose, per lo che s' egli avviene che l' una abbia forza di cambiare per breve tratto il corso degli spiriti, può accadere che la seguente come quella che è priva di tal forza faccia sì, che lo riassumano, perocchè non si è punto cangiata la disposizione che precedette nel cuore, nei nervi, e nel sangue, così che l' anima si trova quasi nel tempo stesso obbligata a desiderare, ed a non desiderare la medesima cosa. Lo che porse

argomento d'immaginare in essa queste due potenze che pugnano. Tuttavia qualche altro combattimento si può ancora concepire in un altro caso il quale è questo: che sovente la medesima causa che sveglia nell'anima qualche passione, eccita altresì certi movimenti nel corpo a cui l'anima non contribuisce, e che ella arresta o fa di arrestare tosto che se n'avvede. Come sarebbe allora che ciò che eccita la paura facesse di condurre anche gli spiriti nei muscoli inservienti al muovere delle gambe onde fuggire, e che la voglia di mostrarsi audace li ritenesse (*).

(*) Si pensò dai filosofi che l'animo avesse un potere separato dalle sue passioni per frenarle o dirigerle a quei fini che più fossero nel suo piacere. Un tal contrasto o combattimento sembra ravvisarsi in fatti nell'animo, quando si fanno a lui sentire le passioni: ma d'onde esso procede? Una passione è la nostra sensibilità rivolta ad un oggetto; se noi vorremmo supporre l'uomo con una sola passione, la sua sensibilità non essendo per niun modo divisa, non presenterebbe all'animo alcun contrasto. In fatti gli uomini

§. 48. *In che si conosca la forza e la debolezza delle anime, e qual sia il difetto delle più deboli.*

Dall' esito poscia di siffatto combattimento verrà fatto a ciascuno di ri-

---

selvaggi occupati da scarso numero di passioni, che non si contraddicono, non hanno mestiere di alcuna forza per reprimerle, poichè niun interesse avrebbero di farlo. Ma in società l' uomo trovasi in mezzo a gran folla di oggetti e la sua sensibilità viene variamente eccitata, per cui mentre alcun oggetto fa nascere in lui qualche passione, un altro vorrebbe pur trarre l' animo a se e rimoverlo da quella, talchè in lui succede questo contrasto. Così talvolta i naturali appetiti sono frenati da altre passioni sociali, e l' uomo trovasi, direi quasi, in mezzo a due forze opposte. Questo contrasto pertanto non procede da due potenze l' una dell' anima e l' altra del corpo fra loro in combattimento, ma bensì dalle forze contrarie degli oggetti esterni che operano sulla nostra sensibilità.

Per ciò poi che risguarda quella forza, che usa l' animo nostro per opporsi ad alcuni involontarj movimenti del corpo, che l' A. chiamò un secondo contrasto, vedasi quanto si è ragionato nelle note ai §§. 16. e 38. RR.

levare la forza o la debolezza della propria anima. Imperciocchè egli non v' ha dubbio, che coloro i quali possono più facilmente vincere le passioni ed i movimenti del corpo che le accompagnano non abbiano le anime le più forti. Ve n' hanno però di quelli che non possono sperimentare la forza loro perchè non fanno giammai combattere la volontà colle proprie armi, ma solo con quelle che gli sono presentate da qualche passione perchè a qualche altra si opponga. E quelle che io dico sue proprie armi sono que' giudizj fermi e determinati risguardanti la cognizione del bene e del male, i quali ella stabilì di seguitare nel dirigere le azioni della sua vita. E le anime fra tutte le più deboli sono quelle fornite di una volontà che non sa determinarsi a seguitare giudizj certi, ma si lascia continuamente trasportare dalle passioni presenti, le quali essendo spesse fiate fra di loro contrarie, alternativamente la traggono dal loro lato e riducono l' anima nello stato il più deplo-

rabile. Così quando la paura facesse riguardare la morte siccome l' estremo male il quale non si può altrimente evitare che colla fuga, e che d' altra parte l' ambizione ci dimostrasse essere l' infamia del fuggire un male peggior della morte, codeste due passioni in sì diversa maniera agiterebbono la volontà che ora all' una or all' altra piegandosi, e sempre a se medesima opponendosi, renderebbero l' anima serva ed infelicissima.

§. 49. *Che la forza dell' anima non basta senza la cognizione del vero.*

Vero è che pochi uomini si danno così deboli ed irresoluti, i quali null' altro vogliano se non se quello che la loro passione presente gli pone d' innanzi; imperciocchè molti hanno giudizj determinati giusta i quali guidano parte delle loro azioni. E comechè spesso questi giudizj sieno falsi, ed ancora appoggiati ad alcune passioni, dalle quali la volontà per lo innanzi

sostenne d'esser vinta o sedotta, pure poichè ella continua a seguitarli anche quando cessa la passione che li ha cagionati, si possono riguardare come le proprie di lei armi, ed avvisare che le anime sono più robuste o più imbecilli secondo che possono più o meno tener dietro a siffatti giudizj e resistere alle passioni presenti che gli sono contrarie. Ma nondimeno v' è somma differenza fra le risoluzioni procedenti da qualche falsa opinione e quelle che soltanto alla cognizione del vero sono appoggiate; talmente che seguitando queste ultime non si ha a temere d' aver a provare giammai dolore o pentimento, mentre sempre si è certi di provarne seguendo le prime allora quando è discoperto l' errore (*).

(*) Vedi la nota al §. 47.
La volontà procede nell' uomo dalla sensibilità messa in azione per la forza degli oggetti esterni, quindi questa sua azione sarà in ragion diretta della forza degli oggetti nel rapporto colla nostra sensibilità, e perciò la determinazione

§. 50. *Che non havvi anima così debole da non potere ove saviamente si diriga acquistare un assoluto potere sulle proprie passioni.*

Giova quivi sapere, come già disopra si è detto, che sebbene ogni movimento della glandola paja essere stato unito dalla natura a ciascuno dei nostri pensieri dal principio del viver nostro, ciò nonostante ad altri ancora

---

della volontà risponderà alla potenza che la muove cioè alla sensazione. Rettamente parlando adunque non v' ha animo nè più forte nè più debole, poichè le forze sono a lui estrinseche. Egli è certo diffatti che l' uomo si abbandonerà a quelle passioni che per le prime si faranno sentire, se niuna forza d' infamia, di pericolo, o di danno, che seguir ne potesse, non piegherà l' animo altrove. Sarà sempre adunque una passione che frenerà gl' impeti di un' altra. Sarà l' ambizione che toglierà l' uno da' disonesti amori; sarà il timor delle pene che frenerà o l' avarizia o l' ira o l' ambizione. Questa cognizione del vero poi altro non è che la cognizione dei veri rapporti, che legano l' uomo in só-

per abitudine congiungere si può: siccome per la sperienza è dimostrato nelle parole, le quali eccitano moti nella glandola, i quali secondo ciò che dalla natura fu stabilito, null'altro che il loro suono rappresentano all'anima quando si proferiscono colla voce, o la figura delle loro lettere quando sono scritte, e che pure per la contratta abitudine pensando a ciò che significano, poichè si udì il loro suono o si sono vedute le loro lettere, sogliono far sì che tale significazione venga a concepirsi anzichè la figura delle loro lettere o il suono delle loro sillabe. Ed è bene altresì che si sap-

cietà, poichè per l' ignoranza di questi può seguire all' uomo gran danno per alcune sue azioni. Non basta però la cognizione del vero, ma è forza ch' egli abbia un grande interesse nel seguirlo; interesse che devesi convertire in passione qualora trattasi di opporlo agli impeti di un' altra. Ecco pertanto come sia sempre mai una passione, che possa frenare un' altra. Alcuni però talvolta si credono d' animo forte per aver vinte le proprie passioni, ma in realtà egli è perchè furono tanto stupidi per non averle sentite giammai nella loro energia. RR.

pia, che i movimenti sì della glandola che degli spiriti e del cervello che rappresentano all'anima certi oggetti, comechè naturalmente congiunti a quelli che eccitano in esse alcune passioni, possono ciò nonostante venir per abitudine divise e quinci congiunte ad altre molto diverse, senza che tale abitudine puossi con una sola azione acquistare, nè un lungo uso è richiesto. Così se egli si rinvenisse qualche cosa di sordido inaspettatamente in una vivanda che si mangiava con grande appetito, questo imprevvisto accidente, così può cambiare la disposizione del cervello, ch'egli non si possa di poi più vedere se non se con orrore quel cibo medesimo che già si mangiava con tanto piacere. Lo che si può anche nei bruti osservare, imperciocchè sebbene e' siano privi di ragione e per avventura d' ogni pensiero (*), tutti i movimenti però degli spiriti e della glandola che svegliano in noi le passioni sono anche in essi, e

(*) Vedi la nota al §. 16. RR.

servono a conservare e ad avvalorare non già come in noi le passioni, ma sibbene i movimenti dei nervi e dei muscoli che sogliono accompagnarli. Così quando un cane vede una pernice, egli è naturalmente stimolato a corrergli presso, e quand' ode lo strepito di un archibugio che sparasi è naturalmente da quello strepito mosso a prender la fuga. Contuttociò così fattamente si ammaestrano i cani da caccia che vista la pernice si arrestino, ed allo strepito dello sparo accorrano ad essa. Queste cose assai giova di sapere onde appari ciascuno a regolare le proprie passioni. Che s' egli è possibile di mutare coll' arte i movimenti del cervello negli animali che di ragione son privi, chiaro è che ciò meglio si potrà fare negli uomini, e che que' medesimi, i quali hanno l' anime le più deboli potranno acquistare un assolutissimo impero sopra tutte le proprie passioni se sapranno tanto di senno adoperare, quanto a subordinarle ed a dirigerle si richiede.

PARTE SECONDA.

Del numero ed ordine delle passioni e spiegazione delle sei primitive.

§. 51. *Quali siano le cause prime delle passioni.*

Dal fin qui detto risulta, che l'ultima e più prossima causa delle passioni dell' anima non è altro che l' agitazione colla quale gli spiriti muovono la piccola glandola che stassi in mezzo al cervello. Tanto però non basta onde poter le une distinguere dalle altre, e fa mestiere ricercarne le origini ed esaminarne le prime loro cagioni. Sebbene adunque possano esse qualche fiata prodursi dall' azione dell' anima che questo e quell' oggetto si dispone a concepire, ed ancora dal solo temperamento del corpo, ovvero dalle impressioni che a caso ritroviamo nel cervello, siccome avviene allorquando

proviamo d' esser tristi o lieti senza saperne il perchè; appare ciò nondimeno dalle cose già dette che elleno tutte possano altresì venir eccitate dagli oggetti che muovono i sensi, e quinci che questi oggetti siano le più frequenti e principali cagioni di esse. D' onde ne avviene che per ritrovarle tutte basterà considerare tutti gli effetti di questi oggetti medesimi.

§. 52. *Qual sia il loro uso e come nomare si possano.*

Ed io riguardo oltre a ciò, che gli oggetti i quali muovono i sensi non eccitano in noi i varj effetti in ragione di tutte le varietà di cui sono forniti, ma solo giusta i varj modi coi quali ci possono giovare od essere nocevoli od in genere appartenerci. Quindi l'uso di ogni passione sta solamente nel disporre l' anima a voler quelle cose le quali natura ci dimostra esserci utili ed a persistere in cotale volontà; come

ancora la medesima agitazione di spiriti che suole produrle prepara il corpo a più movimenti per i quali siffatte cose vengono eseguite. Perciò coloro cui piace di enumerarle devono solo ordinatamente esaminare in quanti diversi modi a noi spettanti possano i nostri sensi dai loro oggetti esser mossi. Laonde io mi farò quivi ad enumerare le principali passioni secondo l' ordine in cui per tal modo rinvenire si possono.

Ordine ed enumerazione delle passioni.

§. 53. *Ammirazione.*

Quando a bella prima alcun insolito oggetto ci accade di incontrare, che noi giudichiamo riuscirci nuovo o di molto diverso da quelli che innanzi conoscevamo, o supponevamo dover essere, questo fa sì che lo ammiriamo, e ne restiamo stupefatti. Ma perciocchè può avvenire ciò, avanti che in alcun

modo per noi si conosca se tale oggetto ci sia convenevole ò no, quinci l' ammirazione parmi di tutte le passioni dover essere la prima. Nè v' è contrario alcuno: poichè se l' oggetto che ci si para d' innanzi non ha con seco alcuna cosa di insolito, noi non vegniamo ad esserne mossi per alcuna maniera, e senza passione lo veniamo considerando.

§. 54. *Stima e disprezzo, generosità od orgoglio, umiltà o bassezza.*

L' ammirazione va congiunta alla stima o al disprezzo giusta la grandezza o piccolezza dell' oggetto che si ammira, ed egli è allo stesso modo che noi possiamo stimare o disprezzare noi medesimi. Dal che traggono l' origin loro le passioni e conseguentemente le abitudini della magnanimità o dell' orgoglio, e dell' umiltà o della bassezza.

§. 55. *Venerazione, e disdegno.*

Quando però noi stimiamo o disprezziamo altri oggetti i quali riguardiamo siccome cause libere capaci a farci bene o male, dalla stima se ne produce la venerazione, e dal semplice disprezzo il disdegno.

§. 56. *Amore ed odio.*

Tutte le passioni precedenti possono di poi essere in cotal guisa in noi risvegliate da non potere per alcun modo conoscere se l'oggetto che le risveglia sia buono o cattivo; ma quando alcuno ce ne viene rappresentato che rispetto a noi sia buono, cioè a dire ch'egli ci sia convenevole, questi risveglia in noi dell'amore per esso, mentre il suo contrario all'odio ci sospinge.

§. 57. *Desiderio.*

Dalla stessa considerazione del bene e del male hanno origine tutte le

altre passioni. Onde però siano poste per ordine distinguo i tempi, e riguardando ch' esse più ci traggono a riflettere sull'avvenire che sul presente o il passato incomincio dal desiderio. Imperciocchè non solamente quando si ha bramosia di acquistare un bene, o di evitare un male che si teme poter avvenire, ma anche quando non si aspira che alla conservazione di un bene ed all' allontanamento di un male che è tutto quello cui può estendersi questa passione, è chiaro ch' ella sempre riguarda l' avvenire.

§. 58. *Speranza, timore, gelosia, sicurezza, e disperazione.*

Basta il pensare essere possibil cosa acquistare un bene e fuggire un male, perchè ne venga bramosia di ciò. Ma quando poi si consideri essere facile o difficile ottenere ciò che si desidera, allora quello che più agevole ci fa sembrare l' acquisto della data cosa, eccita la speranza, e quello che ciò

difficile ci fa parere sveglia il timore, una specie del quale è la gelosia; allorchè poi la speranza è somma, si muta di natura, e chiamasi sicurezza o fiducia, mentre all' opposto l' estremo timore dà luogo alla disperazione.

§. 59. *Irresoluzione*, *coraggio*, *audacia*, *emulazione*, *pusillanimità e spavento.*

Per tal modo possiamo sperare e temere avvegnachè l' esito della cosa aspettata non dipenda da noi. Ma se ella ci si offerisse come dipendente, si possono avere delle difficoltà nella elezione dei mezzi o nell' esecuzione. Dalla prima ne viene l' irresoluzione che ci prepara a deliberare ed a prender consiglio, alla seconda si oppone il coraggio o l' audacia di cui l' emulazione una specie ne forma. Quinci la pusillanimità è il contrario del coraggio siccome la paura o lo spavento lo sono dell' audacia.

§. 60. *Rimorso.*

E s' egli ci fossimo a qualche azione determinati innanzi che si avesse deposta la irresoluzione, ne nascerebbe il rimorso di coscienza, il quale non riguarda come le passioni precedenti l' avvenire, ma sibbene il presente ovvero il passato.

§. 61. *Gioja, e tristezza.*

E la considerazione del bene presente ci fa provare la gioja, e quella del male la tristezza, ma egli è mestiere che questo bene o questo male ci si offra come spettante a noi.

§. 62. *Derisione, invidia, e pietà.*

Che s' egli ci si offerisse come ad altri uomini appartenenti, noi potremmo quelli degni od indegni riputare di ciò. E se degni ne gli stimiamo, null' altra passione in noi si risveglia fuor sola-

mente dell' allegrezza, posciachè pare un certo bene per noi che le cose avvegnano appunto com' elle devono avvenire. Se non che vi ha questa differenza, che la gioja prodotta dal bene è grave, mentre quella procedente dal male è mai sempre accompagnata dal riso e dalla dilegione. Quando poi ne gli riputassimo indegni, il bene muoverebbe l' invidia, ed il male la pietà, le quali sono maniere di tristezza. Nel che bisogna ancora osservare che le medesime passioni risguardanti i beni od i mali presenti possono soventi volte anche riferirsi a quelli che sono per avvenire, purchè l' idea che si ha che esse avverranno li rappresenti come se presenti si fossero.

§. 63. *Soddisfazione di se, e pentimento.*

Possiamo ancora considerare la cagione del bene o del male tanto presente come passato. Quinci è che il bene da noi fatto una interna soddisfazione ci apporta che è sopra ogni

altra passione dell' anima dolcissima, quando all' opposto il male eccita il pentimento che è la più amara di esse.

§. 64. *Favore e riconoscenza.*

Ma il bene che per altri fu fatto è cagione che noi gli prestiamo favore quantunque quel bene non sia stato fatto a noi medesimi. Che s' egli fosse stato a noi, al favore aggiugneremmo la riconoscenza.

§. 65. *Indignazione ed ira.*

Parimente il male che ad altri sia fatto, e che a noi non si riferisca, ci fa provare dell' indignazione per essi, e allorquando e' si riferisce a noi all' ira ci muove.

§. 66. *Gloria e vergogna.*

Ed oltre a ciò il bene che è o che trovossi in noi, riferendosi all' opinione che d' esso possono gli altri concepire,

partorisce la gloria, ed il male la vergogna.

§. 67. *Noja, desiderio, allegrezza.*

Tal fiata poi la durata di un bene è cagione di sazietà e di noja, mentre quella del male la tristezza ne scema. Finalmente dal bene passato ne nasce il desiderio che è una specie di tristezza, e dal passato male l'allegrezza che è una specie di gioja.

§. 68. *Perchè questa enumerazione delle passioni sia differente da quella che dal volgo comunemente è ricevuta.*

Ecco l'ottimo ordine, secondo che io avviso, di enumerar le passioni; nel quale so bene d'esser ito lontano dall'opinione di quei tutti che di ciò già scrissero più avanti. Non senza cagione io il feci però. Imperciocchè la enumerazion loro si appoggia al distinguere che fanno nella parte sensitiva dell' anima due appetiti, l'uno de' quali

chiamano concupiscibile, l' altro irascibile. Nè veggendo io, come già ho dimostrato più innanzi, nell' anima alcuna distinzione di parti, parmi che ciò vaglia quanto il dire che di due facoltà è fornita, l' una di desiderare e l' altra di corrucciarsi; e posciachè io veggo in essa alla stessa guisa la facoltà di ammirare, di amare, di sperare, di temere e di ricevere in se qualunque altra passione, ovvero di eseguire quelle azioni a cui le passioni la sospingono, io non so perchè sia loro piaciuto di tutte riferirle alla concupiscenza od alla collera, senza che la loro numerazione tutte non abbraccia le principali passioni, siccome io porto opinione avvenir della mia. E parlo delle principali soltanto, perciocchè molte altre più particolari se ne potrebbono distinguere, e il loro numero è indefinito.

§. 69. *Ch' egli non si danno che sei passioni primitive.*

Non è però grande il numero delle semplici e primitive passioni. Imper-

ciocchè percorrendo quelle che io ho preso ad enumerare, chiaramente si scorge che sei solamente son tali, cioè a dire l' ammirazione, l'amore, l'odio, il desiderio, la gioja, la tristezza, e che tutte l'altre o da taluna di queste si producono, od una specie ne sono. Perchè adunque colla moltitudine loro non ne venga ad essere imbarazzata la mente de' lettori, io tratterò quivi separatamente delle sei primitive, e quinci dimostrerò come tutte l'altre traggono da queste l' origin loro (*).

(*) Vedi la nota al §. 27.
I filosofi affermano non darsi nell'uomo, che una sola primitiva passione, che divien fonte di tutte le altre, cioè l' amor proprio. Tutte le particolari passioni, dicono essi, non sono se non se varie modificazioni di questa passione, che in diversa guisa, e in diverso grado ora in un oggetto ora in un altro s'apprende. La sensibilità eccita questo amor proprio, l' intelletto lo illumina, le forze fisiche del temperamento, le circostanze, e l' educazione lo vestono di diversi caratteri e gli danno varj aspetti, e le leggi finalmente lo diriggono. Tuttavia a me sembra ch' egli sia un voler troppo generalizzare

§. 70. *Dell' ammirazione, Definizione e causa di essa.*

L' ammirazione è una subitanea sorpresa dell' anima, la quale fa sì ch' ella si rechi a considerare attentamente gli oggetti che rari gli sembrano e straordinarj. Così primamente vien prodotta dall' impressione già nel cervello esi-

---

quello di recare ad un sol principio tutte le passioni, a quel principio cioè, che non solo si può dirlo delle passioni, ma di tutte eziandio le minime inclinazioni, e più deboli desiderj: e siccome io scorgo egualmente nell' uomo una tendenza al piacere, ed un' avversione al dolore, che l' anima sospingono all' amore od all' odio, perciò io traggo argomento, che all' amore ed all' odio soltanto si possa ridurre il numero delle primitive passioni, benchè l' uomo ami sempre se stesso sì quando ama come allora che odia. L' amor del danaro produrrà adunque l' avarizia, quello della gloria l' ambizione ec., così al contrario l' odio sarà fonte di tutte quelle basse passioni della vendetta, della collera e simili altre. Altrimenti però s' avvisò il nostro autore riducendo a sei le primitive; ma deve

stente, la quale rappresentandoci l' oggetto siccome raro ce lo fa quindi sembrar degno di molta considerazione, poscia dal movimento degli spiriti, i quali per siffatta impressione trovansi con molta forza trasportati inverso quella parte di cerebro ov' essa si ritrova onde fortificarla e conservarla, per lo che sono ancora preparati a

---

avvertirsi, che parlando primamente dell' ammirazione essa non è una vera passione ma un sentimento dell' anima in lei derivante per la sola forza dell' intelletto: chiamò poi passione primitiva il desiderio, ma egli è anzi l' essenza di tutte le passioni sì di quelle che nascono dall' amore, come di quelle che hanno origine nell' odio, poichè nell' uno si desidera un bene o a se stesso, o agli altri, nell' altro si desidera un male all' oggetto odiato: nominò finalmente passioni la gioja, e la tristezza; ma di queste è d' uopo l' avvertire essere elleno sentimenti che accompagnano gli effetti delle passioni, anzichè siano passioni essi stessi. In fatti a noi ne viene gioja o letizia pel conseguimento di un oggetto amato, ed al contrario si prendiamo malinconia o si facciam tristi quando esse non vengono secondate. RR.

passar da quel luogo nei muscoli inservienti a ritener gli organi dei sensi nel sito in cui sono, onde avvegna che per essi ancora si conservino, se egli si fu per essi che già vennero formati.

§. 71. *Che nè il sangue nè il cuore vanno ad alcun cambiamento soggetti in questa passione.*

Quello di singolare che in questa passione si osserva si è, ch' egli non si ravvisa che per essa alcun cambiamento avvegna nel cuore o nel sangue come per l' altre passioni. Di che la cagione si è questa, che siccome non si ha per oggetto il bene nè il male, ma solamente la cognizione della cosa che si ammira, così essa non ha rapporto alcuno col cuore o col sangue da cui tutto il bene del corpo procede, ma solamente col cervello nel quale gli organi dei sensi si ritrovano a questa cognizione inservienti.

§. 72. *In che consista la forza dell' ammirazione.*

Per la qual cosa però non avviene che la di lei forza in alcun modo si scemi; imperciocchè molta gliene procaccia la sorpresa ossia il subitaneo ed impensato sopravvenire dell'impressione che il movimento cangia agli spiriti, la qual sorpresa è tutta propria e speciale di questa passione, e se talora in altre si rinviene, siccome suole in molte, egli è appunto perchè con esse è congiunta l' ammirazione. Da due cose poi la sua forza procede, cioè dalla novità, e dall' avere il movimento ch' essa fa nascere in sul primo tutta la energia possibile. Imperciocchè egli è certo che avrà maggiore effetto un tale movimento di quelli che deboli nel loro nascere, e non crescendo che grado a grado, facilmente possono essere traviati, siccome certo è ben anco che gli oggetti dei sensi, i quali sono affatto nuovi toccano alcune parti

del cervello che non furono mai tocche, e che come quelle le quali sono più tenere e meno resistibili di quelle altre che per frequente agitazione induritonsi fanno sì che l' effetto degli eccitati movimenti ne venga aumentato. La qual cosa non vorrà parere ad alcuno inverisimile s' egli si rifletta, che per la medesima causa le piante dei nostri piedi avvezze ad un asprissimo contatto per il peso del corpo che devono sostenere non sentono che pochissimo questo tatto allorquando camminiamo, mentre all' opposto un altro di gran lunga minore e più dolce con cui si voglia stimolarle ci è quasi insopportabile come quello che non ci è consueto.

§. 73. *Cosa sia lo stupore.*

Ed a tale giugne il potere di questa sorpresa onde indur gli spiriti che nelle cavità del cervello si ritrovano a prendere il loro corso verso quel luogo ove esiste l' impressione dell' oggetto

ammirato, che talvolta tutti essa ve li sospinge, e fa che in guisa si occupino a conservare questa impressione, che non ve n' ha pur uno che di là passi nei muscoli, nè che si allontani per alcun modo dalle vestigia che nel cervello seguirono; d' onde accade che tutto il corpo immobile quasi come statua si rimanga, e che dell' oggetto che gli si presenta il primo aspetto solamente venendogli fatto di conoscere, non possa per conseguenza acquistarne una special cognizione. Questo è ciò che comunemente essi chiamano rimanere stupefatti, e lo stupore è un eccesso di ammirazione il quale non può essere se non cattivo.

§. 74. *A che servano ed in che nuocano tutte le passioni.*

Pertanto da quello che dianzi fu detto è facil cosa il rilevare che l' utile delle passioni sta nello avvalorare che fanno e nel far perseverare nell' anima que' pensieri, i quali è bene che essa

conservi e che d' altronde potrebbono di leggieri senza di questo venir cancellati; siccome appunto tutto il male che possono cagionare sta nello avvalorare e conservare più di quello che egli è richiesto siffatti pensieri, ovvero nello avvalorarne e conservarne degli altri nei quali non è bene ch' ella si rimanga.

§. 75. *A che serva in ispecial modo l' ammirazione.*

E circa all' ammirazione può dirsi ch' ella ci è utile specialmente, perchè fa sì che noi impariamo e riteniamo nella nostra memoria quelle cose che ignoravamo dapprima. Imperciocchè noi non ammiriamo se non se quello che raro ci paresse e straordinario, e nulla ci può parer tale se non ciò, che s' ignorava, o che pur differisce dalle cose che già si sapevano, la qual differenza appunto fa che straordinario si chiami. Quantunque poi quello che ci era ignoto recentemente al nostro intelletto o ai

nostri sensi si offerisca, noi non lo ritteniamo per questo nella nostra memoria a meno che l' idea che abbiamo di lui non si rinvigorisca nel nostro cervello per mezzo di qualche passione, oppure per l' applicazione del nostro intelletto, la quale induce la nostra volontà ad avere un' attenzione e riflessione speciale. E servono le altre passioni a farci quelle cose ravvisare che buone o cattive ci pajono, ma quelle che solamente rare appariscono si ammirano da noi e vediamo altresì che coloro i quali non sono a così fatta passione naturalmente inclinati d' ordinario sono di molto ignoranti.

§. 76. *In che può ella nuocere: e per qual modo alla di lei mancanza si supplisca, e l' eccesso se n' ammendi.*

Avviene più sovente però che di troppo ammirando ci prendiamo stupore di cose le quali non si meritano punto nè poco la considerazione nostra, di quello che non si ammirino abba-

stanza; il che può affatto impedire o pervertire l' uso della ragione. Avvegnachè giovi pertanto l' aver sortito dalla nascita qualche inclinazione a siffatta passione la quale all' acquistare delle scienze ci dispone, dobbiamo tuttavia far di liberarcene il più presto che per noi si può. Imperciocchè facil cosa è supplire alla di lei mancanza con ispecial riflessione ed attenzione a cui la voglia nostra può sempre obbligare il nostro intelletto, conciosiachè si avvisi che tanto possa meritarsi la cosa la quale ci si offre, ma non v' hanno rimedj per vietarsi di eccessivamente ammirare, come di acquistare la cognizione di più cose e di esercitarsi nella teoria di tutte quelle le quali più rare, e più inusitate ci sembrano.

§. 77. *Che non è de' più stupidi nè dei più accorti l' essere trasportati all' ammirazione.*

Del rimanente benchè sia il vero che non siano che le persone stupide e

grossolane le quali non sono di lor natura inclinate all' ammirazione, non si può per questo asserire che maggiormente le siano quelle che di molta copia di spirito vanno fornite, ma sono quelle principalmente che, quantunque di molto buon senso comune non manchino, non hanno però grande opinione della loro capacità.

§. 78. *Che ove di correggerla si trascuri, il suo eccesso può cambiarsi in natura.*

Quantunque però questa passione paja scemarsi coll' uso, perciocchè più sono le cose rare che si ammirano, e più si accostumiamo a cessar d' ammirarle, e ad avvisare che tutte quelle che possono presentarsi quinci innanzi saranno volgari, con tutto ciò quando ella sia eccedente ed induca la sua attenzione ad arrestarsi soltanto sull' immagine prima degli oggetti che ci si offerirono senza altra cognizione acquistarne, ella dietro se lascia un' abitudine

da cui l' anima è disposta a soffermarsi alla medesima guisa su tutti gli altri oggetti che si presentano quando pur un cotal poco nuovi gli pajano. Dal che può ripetersi il male di coloro, che sono ciecamente curiosi cioè a dire che vanno in traccia delle cose rare per ammirarle soltanto non già per conoscerle; e diventano poscia così stranamente ammiranti che le cose di niuno momento non meno di quelle delle quali è di gran lunga più utile la ricerca sono atte ad intrattenerli.

§. 79. *Definizione dell' amore e dell' odio.*

L' amore è un' emozione dell' anima dal movimento degli spiriti prodotta (*), che di sua volontà la sospinge ad unirsi

(*) Riguardo al movimento degli spiriti sia in questa passione dell' amore come nelle altre, non che in tutti i semplici sentimenti, deve sempre ricordarsi la stessa cosa che si è avvisata generalmente parlando nella nota al §. 29. RR.

agli oggetti che gli sembrano convenire, e l'odio è un' emozione dagli spiriti prodotta, la quale spinge l' anima a voler essere divisa da quegli oggetti, che come nocevoli gli si presentano. Dico essere queste emozioni prodotte dagli spiriti onde l' amore e l' odio vengano ad essere distinte, che sono passioni le quali dal corpo dipendono, sì dai giudizj che muovono l' anima ad unirsi alle cose le quali estima esser buone, ed a separarsi da quelle che giudica cattive, come dalle emozioni che tali giudizj vanno nell' anima eccitando.

§. 80. *Che significhi lo unirsi o separarsi di sua volontà.*

Quinci colla parola volontà io non intendo qui parlare del desiderio, che è una special passione la quale riguarda il futuro, ma sibbene il consentimento per il quale ci consideriamo quasi come uniti alla cosa amata immaginando un certo tutto di cui avvisiamo noi esserne

solo una parte e la cosa amata un' altra. Siccome all' opposto nell' odio noi soli come un tutto riguardiamo dalla cosa per cui hassi avversione intieramente diviso.

§. 81. *Della distinzione che suol farsi tra l' amore di concupiscenza, e quello di benevolenza.*

Ordinariamente distinguonsi due sorta d' amore. Chiamano la prima amore di benevolenza, che è quella che ci trasporta a bene volere alla cosa che amiamo, la seconda amore di concupiscenza, quella che ci fa sospirare la cosa che si ama. La qual distinzione però parmi riguardar solo l' effetto dell' amore, e non l' essenza di lui. Imperciocchè taluno che si è di sua volontà unito ad un oggetto di qualunque natura e' sia, prova benevolenza per esso, ossia unisce ad esso lui volonterosamente quelle cose che si giudicano convenirgli, ciò che è uno dei principali effetti dell' amore. Se poi si

riguarda come un bene il di lui possedimento, o l' associarsi con esso in altra guisa che per la volontà, lo si desidera ed è pur questi uno de' più ordinarj effetti dell' amore.

§. 82. *Come passioni molto differenti convengano in ciò che sono partecipi dell' amore.*

Nè fa luogo distinguere tante sorta d' amore quanti sono i varj oggetti che possono amarsi. Poichè quantunque le passioni per esempio per le quali un ambizioso è trasportato per la gloria, un avaro per l' oro, un ubbriacone per il vino, un disonesto per donna che vorrebbe violare, un uomo d' onore per lo suo amico o per la sua amante, ed un buon padre per i suoi figli siano fra loro di molto differenti, tuttavia esse sono simili in ciò che partecipano dell' amore. Ma ne' quattro primi l' amore non ha di mira che il possedimento degli oggetti cui si riferisce la loro passione, quindi è che non provano

amore per gli oggetti medesimi, ma provano desiderio per essi misto ad altre particolari passioni, quando all' opposto quell' amore che un buon padre prova pe' suoi figliuoli è così puro che nulla egli desidera aver da loro, nè vuol possederli in altra guisa da quello che già li possiede, nè trovarsi con loro strettamente congiunto più di quello che già si ritrova; ma riguardandoli come altrettanti se stesso egli cerca il loro bene così come il suo proprio, o per avventura con premura maggiore, però che immaginando se ed essi formare un cotal tutto di cui non si estima la parte migliore, spesso il loro utile al proprio antepone, nè dubita per la salvezza loro di perdere se medesimo. L' affezione che le onorate persone provano verso i loro amici è di questa indole stessa, benchè raro addivegna che e' sia della stessa perfezione; e quella che sentono per la loro amante assai di questa specie partecipa, ma un cotal poco ancora dell' altra.

§. 83. *Della differenza che vi ha fra la semplice affezione, l' amicizia e la divozione.*

Puossi, secondo che io credo, con miglior senno distinguere l' amore secondo l' estimazione in cui è la cosa amata rispetto a se medesimo. Imperciocchè allorquando all' oggetto del proprio amore si ha meno stima che a se, non si prova per esso che una semplice affezione, e quando stimasi eguale, ciò chiamasi amicizia, mentre quando estimasi più oltre, la passione che provasi può chiamarsi divozione. Così può provarsi affezione per un fiore, per un uccello o un cavallo, ma a meno che non si abbia lo spirito forte pervertito non si proverà amicizia che per degli uomini, i quali sono siffattamente l' oggetto di questa passione che non si dà uomo cotanto imperfetto per il quale non si possa provare una perfettissima amicizia allorchè si pensi di essere amato e di aver l' anima vera-

mente nobile e generosa, giusta quello che si vorrà spiegare qui presso nei §§. 154. e 156. = Quanto alla divozione il suo oggetto primario è indubitatamente l' Ente supremo cui non si saprebbe non essere divoti conoscendolo quanto è mestiere. Ma si può ancora provar divozione verso il suo principe, verso la patria, o la città che si abita non meno che verso un uomo particolare che si estima più di se stesso. Quinci la differenza che havvi fra queste tre specie d' amore dai loro effetti principalmente apparisce. Imperocchè riguardandosi l' amante in tutto siccome congiunto ed unito alla cosa amata, egli è sempre presto ad abbandonare la minima porzione del tutto che con essa costituisce onde l' altra ne serbi; ragion per cui nella semplice affezione sempre mai si preferisce se stesso a ciò che si ama; ed all' opposto nella divozione così la cosa amata sopra di se si estima che non si teme di morire per conservarla. E di quivi ebbero origine i tanti esempj che si videro di

coloro i quali a certa morte si esposero per difendere il loro principe, la loro patria, e talvolta ancora alcune private persone cui si erano specialmente dedicati.

§. 84. *Che non si hanno tante specie di odio quante se ne hanno d' amore.*

Peraltro sebbene sia l' odio direttamente opposto all' amore, non viene perciò in altrettante specie distinto, poichè non è così visibile la differenza che vi è fra i mali dai quali di nostra voglia ci separiamo, siccome è fra i beni ai quali ci congiungiamo (*).

(*) Siccome la natura divisò negli esseri fisici alcune leggi d' attrazione, che rese loro inerenti perchè uniti rimanessero in un' armonica disposizione, così pose pure negli uomini alcune leggi d' amore acciò che si unissero in diverse maniere onde conservarsi, propagarsi e perfezionarsi. Come l'opposto dell' attrazione è la ripulsione, l' opposto negli uomini dell' amore è l' odio: ma questo trovasi in essi non già perchè ognuno abbia a condur vita isolata, ma soltanto acciò

§. 85. *Della compiacenza e dell' orrore.*

Una sola distinzione parmi degna d' essere notata, la quale è simile in ambedue. Consiste ella in questo, che gli oggetti sì dell' amore che dell' odio possono essere all' anima rappresentati o dai sensi esterni, o dagli interni o dalla sua propria ragione. Perciocchè d' ordinario noi chiamiamo buono o

---

che si allontanino da quelli Esseri pei quali gli verrebbe danno, e meglio apprenda ad avvicinarsi a quelli, che gli sono dall' amore additati. Questa natura diffatti non pose già negli umani altrettanti sentimenti d' odio quanti gliene pose d'amore. Imperciocchè io veggo essere l' uomo siffattamente destinato, che debbansi mercè le forze e dell' intelletto e della fisica organizzazione sviluppare in lui alcune passioni che in diverse maniere al suo simile lo avvicinano. Per tal guisa io scorgo l' amore dell' altro sesso, la compassione o l' amor della specie, l' amor paterno, l'amor figliale; ma al contrario non veggo che la natura abbia direttamente, e distintamente posto in noi il germe di un odio verso la specie di un odio verso la donna di un altro del figlio

cattivo quello che gli interni nostri sensi o la ragion nostra giudica essere convenevole o contrario alla nostra natura; ma chiamiamo bello o deforme quello che per gli esterni sensi ci viene rappresentato principalmente per la vista, la quale sola può in questo più d' ogni altro valere. D' onde nascono due specie d' amore, cioè quello che provasi per le cose buone e quello che

---

verso il padre, o di questi verso il figlio ec. Per la qual cosa chiaramente appare, che l' odio è un sentimento eguale in se stesso e che non si distingue se non se per una denominazione che riguarda il soggetto a cui si applica; così io stimo che rispetto al sentimento non diverso fosse l' odio d' Annibale contro di Roma da quello di Eteocle e Polinice fra loro. Ma lo stesso non accade dell' amore, poichè esso si distingue realmente in quanto alla qualità stessa del sentimento, così l' amor di una madre verso il figliuolo molto differisce da quello, che sente l' amante per la sua amica, come pure entrambi da quello che sente ognuno per gli afflitti. Rettamente adunque scrisse l' A. che l' odio non viene in altrettante specie distinto come l' amore.

RR.

si prova per le belle, al quale può darsi il nome di compiacenza perchè non venga ad essere confuso coll' altro, nè col desiderio a cui bene spesso il nome d' amore viene attribuito. Nascono di là al modo stesso due sorta d' odio, l' uno de' quali ha rapporto alle male cose, l' altro alle brutte, e perchè quest' ultima si distingua puossi nomarla orrore od avversione. Ma quello che qui merita la nostra particolare considerazione si è, che queste passioni di compiacenza e di orrore sogliono essere più forti che non l' altre specie d' amore o di odio, poichè quello che all' anima giugne per mezzo de' sensi più vivamente la tocca che quello che la ragione gli rappresenta, quantunque ordinariamente abbiano meno di vero con seco. Così che di tutte le passioni queste sono quelle che più facilmente traggono in errore, quinci quelle di cui dobbiamo guardarci con più grande cautela.

§. 86. *Definizione del desiderio.*

La passione del desiderio è un' agitazione dell' anima dagli spiriti cagionata i quali la dispongono a voler per il futuro quelle cose le quali giudica a se essere convenienti. Così non si desidera soltanto la presenza di un bene assente, ma la conservazione del presente altresì; come ancora la lontananza del male tanto di quello che già esiste, come di quello che si crede potere innanzi avvenire.

§. 87. *Che non ha il contrario la passione del desiderio.*

Ben io so come ordinariamente nelle scuole si opponga la passione che tende alla ricerca di un bene, e che sola nomasi desiderio, a quella la quale tende a fuggire il male, e che chiamasi avversione. Ma siccome non dassi alcun bene la di cui privazione non sia un male, nè alcun male, riguardandolo

come una cosa positiva, la di cui privazione non sia un bene, e siccome per modo d'esempio andando in traccia delle ricchezze si fugge la povertà, e fuggendo la malattia si va in traccia della salute e così degli altri; egli mi pare essere mai sempre uno stesso movimento quello che conduce alla ricerca del bene ed alla fuga del male che gli è contrario. Veggio solamente esservi questa differenza, che il desiderio che si prova allorquando si tende ad alcun bene è accompagnato dall' amore, e quindi dalla speranza e dalla gioja, mentre lo stesso desiderio che tende ad allontanarci dal male a un tal bene contrario è accompagnato dall' odio, dal timore, dalla tristezza, per la qual ragione giudicasi contrario a se stesso. Ma quando si voglia considerarli mentre del pari e nel tempo medesimo si riferiscono ad un bene di cui si va in traccia e ad un male che vuolsi fuggire, chiarissimamente apparisce essere una sola passione che produce entrambi gli effetti.

§. 88. *Quali siano le diverse sue specie.*

Vi avrebbono piuttosto ragioni per distinguere il desiderio in altrettante specie diverse quanti sono i varj oggetti di cui si vuol fare ricerca. Imperciocchè p. e. la curiosità che non è altro se non se un desiderio di conoscere, differisce di molto dal desiderio della gloria, e questi da quello di vendetta, e così degli altri. Ma basti però quivi il sapere che ve ne hanno tante specie quante ne contano l' amore e l' odio, e che le più forti sono quelle che dalla compiacenza e dall' orrore traggono l' origin loro.

§. 89. *Qual sia il desiderio che nasce dall' orrore.*

Ora benchè sia un solo desiderio quello che a ricercare il bene ed a fuggire il male che gli è contrario ci muove, come già dissimo, tuttavia quel desiderio che nasce dalla compiacenza è diverso d' assai da quello che trae l' origine dall' orrore. Posciachè questa

compiacenza e quest' orrore i quali sono in fatto contrarj, non sono poscia quel bene e quel male i quali servono per oggetti a siffatti desiderj, ma piuttosto due emozioni dell' anima che a ricercare due opposte cose la dispongono. L' orrore cioè fu da natura stabilito onde all' anima rappresenti una morte subita ed inaspettata; a tale che sebbene alcuna volta il solo tatto di un vermicello o il rumore di una foglia tremante o l' ombra nostra ci risvegli l' orrore, la stessa forte emozione subito si prova come se si affacciasse ai nostri sensi un pericolo di morte evidentissimo. Dal che subito è cagionata l' agitazione, la quale induce l' anima ad usare di quante forze mai può onde ripararsi da un male sì presente. Ed è questa sorta di desiderio che comunemente chiamano fuga od avversione.

§. 90. *Qual sia quello che nasce della compiacenza.*

All' opposto la compiacenza è da natura specialmente stabilita onde rap-

presentare all' anima il godimento di quello che aggradevole ci riesce, siccome il massimo dei beni che all' uomo appartengono, il che fa che un tanto godimento ardentemente si brami. Vero è che v' hanno due sorta di compiacenza da cui nascono desiderj i quali non sono egualmente possenti; imperciocchè la bellezza de' fiori solamente a riguardarli ci muove, mentre quella de' frutti ci sospinge a mangiarli. La principale però si è quella che proviene da quelle perfezioni le quali s'immaginarono in alcuna persona che si giudica poter cangiarsi in un altro se stesso. Poichè in un colla differenza dei sensi posta dalla natura fra gli uomini non meno che fra gli animali privi di ragione, ella collocò nel cervello tali impressioni altresì, per le quali in una certa età e in certi tempi come difettosi ci riguardiamo, e quasi come se fossimo parte di un tutto di cui persona di diverso sesso dee formarne l' altra metà, in guisa che l' acquisto di siffatta metà ci viene dalla natura rappresen-

tata come il maggiore di tutti i beni che immaginare si possono. E benchè si veggano ad un tempo molte altre persone di questo sesso diverso, non se ne possono perciò molte ad un' ora desiderare, perchè natura ci addita non aver noi mestiere più che di una metà. Ma quando alcuna cosa in una si osservi la quale piaccia assai più di quelle che nel tempo medesimo si ravvisano in altre, per questa sola l' anima ci fa provare tutta la inclinazione datagli da natura onde vada in traccia di un bene che riguardasi come il massimo di cui possa godersi il possedimento. La quale inclinazione o desiderio, che nasce ancora di compiacenza è più ordinariamente chiamata col nome d' amore che la passione stessa d'amore quinci innanzi descritta. E se ne hanno degli effetti ancora più strani, ed è questo che porge principale materia agli autori di favole ed ai poeti.

§. 91. *Definizione della gioja.*

La gioja è una piacevole emozione dell' anima in cui consiste il possedi-

mento di quel bene che siccome suo gli è dall' anima rappresentato. Io dico stare in codesta emozione il godimento del bene; perocchè l' anima diffatti alcun altro frutto non ritrae da tutti gli altri beni che possiede, e fino a che non ne prova essa alcuna gioja, sì possiamo dire che nulla più ne viene a godere come se non li possedesse. Quinci aggiungo essere un bene quello che le impressioni del cervello gli rappresentano come suo, onde non venga ad essere confusa questa gioja, la quale è una passione coll' altra gioja che è puramente intellettuale, che giugne all' anima per sola azione dell' anima, e che può dirsi una piacevole emozione per se medesima in essa lei eccitata in cui consiste la fruizione di quel bene che il proprio intelletto come suo gli offerisce. Egli è il vero che in fino a che l' anima al corpo è congiunta non può gran fatto rifiutarsi di aver compagna quella che è passione. Imperciocchè non sì tosto il nostro intelletto si avvede di alcun bene che noi possediamo,

avvegnachè sia egli così diverso da tutto ciò che al corpo appartiene, che non sia tutt' affátto immaginario, l' immaginazione ciò nonpertanto una qualche impressione cagiona di subito nel cervello alla quale seguita il movimento degli spiriti da cui la passione della gioja viene eccitata.

§. 92. *Definizione della tristezza.*

Consiste la tristezza in uno spiacevole languore in cui stanno gli incomodi che l' anima soffre dal male o da un difetto che le impressioni del cervello gli rappresentano come ad esso appartenente. E vi ha una tristezza intellettuale che non è passione, ma che trovasi a quella esser mai sempre compagna.

§. 93. *Quali siano le cause di queste due passioni.*

Allorchè pertanto la gioja o la tristezza intellettuale eccita quella altresì che è passione, la di loro cagione

riesce evidentissima; e dalla loro diffinizione si scorge che la gioja è procedente dall'opinar che facciamo di possedere alcun bene, e la tristezza dall' opinare di aver alcun male o difetto. Avviene spesse fiate però, che ci troviamo tristi od allegri senza che ci venga fatto di chiaramente conoscere il bene od il male che ne sono cagione, quando cioè questo bene o questo male producono le impressioni loro nel cervello senza consentimento dell'anima, talvolta perchè non appartengono che al corpo, e tal altra perchè sebbene all'anima solamente appartengano, non sono perciò da essa considerati come bene e male ma sotto qualche altro aspetto, la di cui impressione insieme con quella del bene e del male al cervello arrivò.

§. 94. *Come siano queste passioni eccitate dai beni e dai mali, i quali spettano al corpo solamente, e in che consista il diletico e il dolore.*

Così quando si gode perfetta salute ed il tempo più che non suole è sereno,

provasi entro di se una cotal gioja che da alcuna funzione intellettuale non dipende, ma dalle impressioni soltanto che dai moti degli spiriti nel cervello son fatte; alla stessa guisa essendo il corpo indisposto proviamo di esser tristi senza che per nulla ci avvediamo ch' egli il sia. Parimente il diletico è così da vicino seguito dalla gioja, e il dolore dalla tristezza che i più degli uomini non saprebbono distinguerle. Pure siffattamente differiscono che puossi talvolta soffrir dolore con gioja, e provar diletici che dispiacciano. La cagione però per cui la gioja segue ordinariamente il diletico si è, che tutto quello che diletico o senso piacevole si chiama consiste nell' eccitare che fanno gli oggetti dei sensi alcun movimento nei nervi, il quale potrebbe di nocumento riuscirgli s' e' non avessero vigore abbastanza per opporsegli, ovvero se il corpo non fosse convenevolmente disposto. Esso è che produce un' impressione nel cervello, la quale, come quella che natura destinò a te-

stificare questa buona disposizione e, questa forza, all' anima la rappresenta siccome un bene a lei appartenente, posciachè sta unita col corpo ed eccita pure in essa la gioja. Quasi per lo stesso motivo noi prendiamo naturalmente piacere nell' essere commossi da qualunque siasi passione per sino dalla tristezza e dall' odio, quando siffatte passioni nascano da stranieri eventi che che veggansi sopra un teatro a rappresentare o muovano da altre simili cose, le quali non potendoci nuocere in alcuna guisa, pajono solleticare l' anima nostra toccandola. E la cagione per cui dal colore viene d' ordinario la tristezza a prodursi si è, che il sentimento che dolore è chiamato sempre mai dipende da taluna azione sì violenta che i nervi offesi ne rimangono, così che essendo essi da natura destinati a significare all' anima il danno che da tale azione gliene viene e la sua debolezza in ciò che non gli potè resistere, sì l' una che l' altra come mali glieli rappresenta, i quali sono

sempre spiacevoli a meno che non cagionino qualche bene ch' ella estima più ch' essi.

§. 95. *Come possano altresì venir eccitati dai beni e dai mali che l' animanon osserva come che gli appartengano, siccome avviene dal piacer che si prova ponendosi in periglio, o i passati mali ricordando.*

Così il piacere che spesso dai giovani si prende nello intraprendere cose difficili e nello esporsi a' grandi pericoli quando ancora non sperino alcun utile trarne nè alcuna gloria, dipende in essi perchè il pensiero che la cosa intrapresa sia ardua fa tale impressione nel loro cervello, che unita a quella che potrebbono formarsi se pensassero essere un bene di trovarsi molto coraggiosi, molto felici, molto industriosi, e molto forti per osare di mettersi a rischio fino a quel punto, fa che ne provino piacere. E il contento de' vecchj quando i sofferti mali gli tornano

nella mente dipende dal rappresentarsi che fanno essere un bene l' aver potuto fra quelli sussistere.

§. 96. *Quali sieno i movimenti del sangue e degli spiriti che le cinque precedenti passioni cagionano.*

Quelle cinque passioni che ho già preso ad ispiegare così fattamente sono unite ed opposte le une alle altre, che più facil cosa riesce tutte insieme considerarle, di quello che trattare di ciascheduna particolarmente, siccome già nell' ammirazione s' è fatto. La cagion loro non è poi come la causa di quella solamente nel cerebro, ma pure nel cuore, nella milza, nel fegato, e in tutte l' altre parti del corpo, come quelle che sono alla produzione del sangue e quinci a quella degli spiriti inservienti. Imperciocchè tutto il sangue che contengono al cuore il conducano; egli avviene talvolta però che quello di taluno è sospinto con forza maggiore degli altri, come ancora le

aperture per le quali entra od esce del cuore quando più ristrette e quando più dilatate si ritrovano.

§. 97. *Principali esperimenti che fannoci conoscere tali movimenti nell' anima.*

Considerando ora le varie alterazioni che per isperienza veggiamo nel corpo nostro quando la nostr' anima si trovi da diverse passioni agitata, io veggio che nell' amore quando e' sia solo, cioè non unito ad alcuna forte gioja o desiderio o tristezza, il battito del polso è uguale, ed assai più veemente e robusto di quel che suole, che provasi un dolce calore nel petto, e che la digestione delle vivande nello stomaco prontissimamente si eseguisce; così che questa passione è di vantaggio alla sanità.

§. 98. *Nell' odio.*

Trovasi al contrario nell' odio il polso ineguale e più piccolo, e spesso più

frequente: provasi un senso di freddo misto ad un non so che di calore aspro e pungente nel petto: lo stomaco cessa dall' officio suo, e prova nausea e voglia di rimettere per vomito il già mangiato, o per lo meno è disposto a convertirlo in umori di maligna qualità.

§. 99. *Nella gioja.*

Nella gioja il polso è uguale e più frequente dell' ordinario, ma egli non è sì forte ed espanso come nell' amore: provasi un piacevole calore il quale non comprende il petto soltanto, ma spandesi altresì in tutte le esterne parti del corpo col sangue che in abbondanza vi giugne: talvolta però si perde l' appetito perchè la digestione si eseguisce meno bene di quello che suole (1).

(1) Non solo questa ma tutte in genere le passioni d'animo quando più e quando meno interrompono o alterano le funzioni degli organi digerenti. E certo perchè laddove è fatta un' impressione forte qualunque ivi accorre maggior copia

§. 100. *Nella tristezza.*

Nella tristezza il polso è debole e lento, e par che si provi come uno strettojo intorno il quale l'opprime, e dei brividi che il fanno gelare, quel suo freddo a tutto il restante corpo comunicando; e ciò nonpertanto l' individuo prova appetito, e sente che lo stomaco continua ad esercitare le sue funzioni purchè la tristezza non trovisi unita coll' odio. (1).

---

di sangue, e quinci di energia vitale, abbondandone il ventricolo, il quale perciò non può bene eseguire l' importantissima funzione cui natura lo destinò. T.

(1) Avvegnachè la tristezza non sia mista di odio è quella però fra tutte le passioni che più presto involа l' appetito e disturba la digestione tanto più, poichè questo è un patema d' animo deprimente, ed agisce più specialmente sul fegato alterando la secrezione della bile, la quale poscia diventa prossima causa delle indigestioni dovendosi od alterata nella qualità o nella quantità mescere coi cibi. Non v' è diffatti uomo tri-

§. 101. *Nel desiderio.*

Finalmente questo di particolare osservasi nel desiderio, ch' egli agita con maggior violenza il cuore che qualunque altra passione, e fornisce al cervello maggior copia di spiriti, i quali di quinci passando nei muscoli rendono tutti i sensi più acuti, e più mobili tutte le parti del corpo.

§. 102. *Del movimento del sangue e degli spiriti nell' amore.*

Queste e molt' altre osservazioni che troppo lungo sarebbe riferire mi diedero occasione di giudicare, che allorquando l' intelletto qualche oggetto

---

sto, il quale abbia buone digestioni, e non abbia una tinta giallognola in tutta la cute. Ma non è sola questa passione d' animo che viene susseguita da questi fenomeni, lo è pure la collera o la semplice ira, e tutte l' altre che con queste hanno qualche affinità. T.

d' amore si rappresenta, l' impressione fatta nel cervello conduca gli spiriti animali per i nervi del sesto pajo verso i muscoli che attorniano gli intestini e lo stomaco come è richiesto onde il succo delle vivande che in nuovo sangue si converte passi prontamente verso il cuore senza arrestarsi nel fegato, ed essendovi con più forza sospinto che quello che trovasi nell' altre parti del corpo vi s' introduce in maggior copia e vi eccita un più forte calore, come quello che è più denso, giacchè l' altro è stato più volte rarefatto passando e ripassando dal cuore. Quinci è ch' egli invia altresì al cervello degli spiriti i quali sono più intensi e più agitati che non sogliono, e tali spiriti rinvigorendo l'impressione fatta dal primo pensiero dell' amabile oggetto, obbligano l' anima ad arrestarsi sovr' esso; ed ivi consiste la passione d' amore.

§. 103. *Nell' odio.*

All' opposto nell' odio il primo pensiero dell' oggetto che l' avversione ci

muove, così in altra guisa conduce gli spiriti che nel cervello si ritrovano inverso i muscoli dello stomaco e degli intestini, che vietano al succo delle vivande di mescolarsi col sangue chiudendo tutte le vie per le quali suole unirvisi. E lo conducono di poi in tal modo verso i piccoli nervi della milza, e della inferior parte del fegato dove ritrovasi il ricettacolo della bile, che le parti del sangue le quali sogliono essere rigettate verso quel lato ne escono, ed unitamente a quello che ritrovasi nei rami della vena cava verso il cuore se ne vanno per cui il di lui calore è reso ineguale. Imperciocchè quel sangue che viene dalla milza non si riscalda e non si rarefà che a grave stento, e quello al contrario che viene dall' inferior parte del fegato, ove sta di continuo il fiele si accende e si dilata prontissimamente. Così avviene che gli spiriti che vanno al cervello hanno altresì delle parti molto ineguali, e de' straordinarj movimenti per cui fortificano le idee dell' odio che già vi erano

impresse e dispongono l' anima a pensamenti d' acerbità e d' amarezza ripieni.

§. 104. *Nella gioja.*

Poco agiscono nella gioja i nervi della milza, del fegato, dello stomaco e degli intestini a petto a quelli del rimanente del corpo, e specialmente a quello che ritrovasi intorno agli orifizj del cuore, il quale aprendo e dilatando gli orifizj medesimi rende agevole al sangue che gli altri nervi spingono dalle vene inverso il cuore ad entrarvi ed a sortirne in maggior quantità dell' usato. E siccome il sangue che allora entra nel cuore vi è già passato e ripassato più fiate venendo dalle arterie nelle vene, e' si dilata facilmente e produce degli spiriti, le di cui parti molto uguali e sottili sono assai proprie a formare e ad avvalorare le impressioni del cervello, che porgono all' anima lieti e tranquilli pensieri.

§. 105. *Nella tristezza.*

All' incontro nella tristezza le aperture del cuore sono ristrette da' piccoli nervi che le vanno attorniando, ed il sangue delle vene non è in alcun modo agitato: poco perciò di esso ne va inverso il cuore, e tuttavia le strade per le quali il succo de' cibi viene dallo stomaco, e dagli intestini verso il fegato, aperte si rimangono. Il perchè l' appetito non si scema a meno che l' odio che sovente alla tristezza è congiunto non le chiuda.

§. 106. *Nel desiderio.*

Finalmente la passione del desiderio, per la voglia che si ha di ottenere qualche bene o di fuggire qualche male, invia prestamente gli spiriti del cervello verso tutte le parti del corpo le quali ponno servire alle azioni che per tale effetto si richieggono; ed in ispecie verso il cuore e le parti che

più copia di sangue gli forniscono, onde ricevendone più dell' usato, maggior copia di spiriti diriga verso il cervello, sì per trattenere ed avvalorare l' idea di questa volontà, come per trasferirsi di là a tutti gli organi dei sensi e a tutti i muscoli che ponno essere impiegati ad ottenere quello che si desidera.

§. 107. *Quale nell' amore sia la causa di codesti movimenti* (*).

E di tutto ciò gli argomenti io traggo da quanto ne' passati ragionamenti si

(*) Egli è certo, che fra l' intelletto ed il fisico havvi una certa secreta corrispondenza a noi misteriosa. Noi non sappiamo qual forza abbia un' idea di ridestare quelle agitazioni nella nostra macchina, le quali sovente ne traggono in un penoso stato, ma nemmeno poi sembra doversi avere per vera l' asserzione del N. A. tutt' affatto gratuita, poichè per additarci la causa prima dei movimenti, che le passioni accompagnano, null' altro ci dice, se non che questi si saranno alcuna volta prodotti da una qualche ca-

è mostrato, cioè che fra la nostr'anima e il nostro corpo havvi una così fatta unione, che, allorquando per noi una qualche corporale azione a qualche

---

sua
ale alterazione; che l' anima si unì a questa alterazione con un sentimento o d' amore o di gioja o di tristezza ec; e che quando gli stessi sentimenti sono in lei eccitati dalla forza degli oggetti, essa risveglia pure quegli stessi movimenti del fisico. Ma egli ci lascia ancora nel bujo non rendendo ragione del come questa accidentale alterazione succeda, e in quali circostanze, e come siano i movimenti, che allora si risvegliano, quelli stessi, che si fanno sentire per le passioni, e perchè alcune di queste passioni non si sentano che a certe epoche della vita; e finalmente io non veggo perchè l' anima debba associarsi con un sentimento a questa casuale alterazione, e riprodurla quando la forza di un oggetto, che apparentemente ha niuna analogia con quella, ve la sospinge; quasi che se per ventura altra fiata non avesse sperimentata questa agitazione, non dovesse succedere in lei per la sola forza che ha l' intelletto sopra un fisico siffattamente da natura disposto per esserne capace.

Ma come che il fatto si vada, altro noi non possiamo conghietturare se non se, che i movimenti delle fibre del cervello ai quali sono

pensiero è congiunta, non è possibile che l' uno dei due ci si pari dinanzi senza che l' altro nol segua. La qual cosa veggiamo in coloro, che ritrovandosi malati, con somma avversione al-

annesse le idee, e che vengono cagionati o dalla forza diretta degli oggetti, o dalla indiretta dell' immaginazione, siano quelli che fanno determinare tutte le agitazioni della macchina siccome il movimento di un corpo determina il movimento di un altro, e siano la loro causa prima, poichè in fatti fra il cervello, ed i visceri tutti v' hanno alcuni nervi che si estendono, e che li mettono in una reciproca azione e reazione. Così alcune passioni tardi nell' uomo si fanno sentire, perchè le fibre del cervello non sono ancora capaci di ricevere un forte movimento da quegli esterni oggetti destinati a produrlo, nè quindi di muovere gli altri visceri, nè questi forse non sarebbero essi pure capaci di esser mossi; così l' educazione, e le abitudini avendo forza di muovere in diversa guisa le fibre del cervello, hanno quella sibbene che in uno non abbia a succedere alla vista di un oggetto quell' istessa agitazione, che in altri diversamente educato succede. Per le quali cose tutte devesi asserire, che le prime cause dei movimenti, e delle agitazioni nelle passioni si trovano nelle passioni istesse. Vedi la nota al §. 29. RR.

cune bevande ingojarono, i quali di poi non possono bevere o mangiar cosa il cui sapore all' ingrato sapore di quelle assomigli senza provare di subito la medesima avversione, nè potrebbono pensare all' avversione che provasi per i medicinali senza che tostamente quel tale sapore nell' animo gli cadesse. Poichè egli mi pare che le prime passioni provate dall' anima nostra quando cominciò ad essere al nostro corpo congiunta abbiano dovuto prodursi perchè qualche fiata il sangue od altro succo che entrava nel cuore, essendosi ritrovato un alimento più convenevole dell' ordinario per trattenervi il calore principio della vita, l' anima univa a se di propria volontà questo alimento, lo amava cioè, e frattanto gli spiriti si recavano dal cervello inverso i muscoli atti a sospingere e ad agitare le parti d' onde era venuto verso il cuore, per far sì che esse gliene inviassero più oltre, e queste parti erano lo stomaco e gli intestini, agitandosi le quali aumentasi l' appetito,

non meno che il fegato ed i polmoni, i quali possono essere scossi dai muscoli del diafragma. Egli è per tale ragione che la passione dall' amore venne di poi ad essere mai sempre accompagnata da questo stesso movimento degli spiriti.

§. 108. *Nell' odio.*

Ben in contrario talvolta avvenendo che qualche straniero succo recavasi al cuore in nulla proprio ad intrattenervi il calore o a dilatarlo, gli spiriti che salivano dal cuore al cervello risvegliavano nell' anima la passione dell' odio. Nello stesso tempo di poi questi spiriti dal cervello si recavano verso que' nervi ai quali era dato di spinger sangue dalla milza e dalle piccole vene del fegato verso il cuore per vietarvi l' ingresso a questo succo nocevole, e verso quelli ancora che spinger potevano questo medesimo succo agli intestini ed allo stomaco, obbligando pur anche il ventricolo a liberarsene col vomito Dal che ne viene che la pas-

sione dell' odio suole essere da questi medesimi movimenti accompagnata. E puossi lucidamente vedere esservi nel fegato copia di vene o di condotti molto ampj per i quali il succo delle vivande può trasferirsi dalla vena porta nella cava, e di là al cuore senza punto nel fegato arrestarsi, ma che ve ne hanno altresì altri infiniti più angusti ove può arrestarsi, i quali contengono sempre del sangue di riserva, siccome avviene ancora nella milza; il quale sangue come quello che è più denso dell' altro, che in ogni parte del corpo ritrovasi, meglio di esso può servir d'alimento al fuoco nel cuore esistente, quando lo stomaco e gli intestini lasciano di procurargliene.

§. 109. *Nella gioja.*

Del pari allo incominciare del viver nostro è qualche fiata avvenuto, che il sangue contenuto nelle vene si trovò essere un alimento molto proprio a trattenere il calore del cuore, e che

queste vene tale quantità ne serbavano da non aver mestiere di trarre d'altra parte alcuna nutrizione. Così fu eccitata nell' anima la passione della gioja, nel qual tempo gli orifizj del cuore dilataronsi più che non solevano, e gli spiriti dal cervello recandosi in gran copia, non solamente ai nervi che vagliono ad aprire questi orifizj, ma generalmente eziandio a tutti gli altri che spingono verso il cuore il sangue venoso, vietarono che di nuovo ne giugnesse dalla milza, dalle intestina e dal ventricolo. Il perchè questi tali movimenti accompagnano la gioja.

§. 110. *Nella tristezza.*

Talvolta all' incontro avvenne che il corpo ebbe deficienza di nutrimento, il che deve aver fatto provare all' anima la sua prima tristezza, quella almeno che coll' odio non era associata. Per questo ancora gli orifizj del cuore poco sangue ricevendo si resero angusti, ed una considerevolissima parte di questo

sangue giunse dalla milza, la quale riguardasi come l' ultimo serbatojo che serve a mandarne al cuore, ove dalle altre parti non gliene giunga abbastanza. Per siffatta ragione i movimenti degli spiriti e dei nervi atti a restringere gli orifizj del cuore ed a condurvi sangue dalla milza, accompagnano sempre la tristezza.

§. 111. *Nel desiderio.*

Alla perfine tutti i primi desiderj che l' anima può aver avuto quand' era di fresco al corpo congiunta, devono essere stati di ricevere le cose che gli convenivano, e di rifiutar quelle che gli erano di nocumento. E fu per questi medesimi effetti, che gli spiriti incominciarono a muovere da se tutti i muscoli e tutti gli organi dei sensi in ogni possibil maniera. Per la qual cosa in processo di tempo volendo l' anima desiderare alcunchè, tutto il corpo si fece più agevole e più disposto a muoversi di quello che sapesse senza di

ciò: e d' altronde vedesi che quando il corpo è in tal guisa disposto, anche i desiderj dell' anima più forti e più ardenti si fanno.

§. 112. *Quali siano gli esterni segni di queste passioni.*

Quello che ho quivi accennato fa che abbastanza s' intenda la causa della varietà del polso, e di tutte l' altre proprietà da me dianzi a queste passioni attribuite, senza ch' ei sia mestiere di occuparsene più avanti. Ma poichè in ciascuna di esse quelle soltanto io presi a considerare che per se sole possono isolatamente presentarci, e che servono a farci conoscere i moti del sangue e degli spiriti da cui sono prodotte, mi rimane ancora a tener ragionamento di più segni esteriori che sogliono accompagnarle, e che più apertamente si veggono quando molti di loro trovansi insieme uniti, di quello che ci venga fatto di osservare quando sono separati. I prin-

cipali di questi segni sono le azioni degli occhi e del viso, i cangiamenti di colore, i tremiti, il languore, i deliquj, il riso, le lagrime, i gemiti ed i sospiri.

§. 113. *Delle azioni degli occhi e del viso.*

Non havvi passione alcuna che per qualche speciale azione degli occhi non si manifesti, e questo è sì chiaro in taluni, che fino i più stupidi servi dallo sguardo del loro padrone possono avvedersi s' egli sia o non sia sdegnato contro di essi. Sebbene però facilmente si veggano le azioni degli occhi e si sappia quello che significano, non è però così agevol cosa il descriverle, perchè ciascuna di più cangiamenti è composta succedenti nel movimento e nella figura dell' occhio, i quali sono così particolari e sì piccoli, che ognuno di essi non può venire separatamente osservato, come che quello che dalla loro unione risulta sia facilissimo da

vedersi. Presso che lo stesso può dirsi delle azioni del viso che le altre passioni accompagnano: imperciocchè quantunque siano maggiori di quelle degli occhi, è tuttavia malagevole il distinguerle, e sono esse così poco differenti, che v' hanno degli uomini, i quali presentano la stessa figura quando piangono come altri quando ridono. Vero è che ve n' hanno alcune di patentissime, siccome sono le rughe della fronte nella collera, e certi moti del naso e delle labbra nella indignazione e nella dilegione, che però pajono più naturali che volontarie. E generalmente parlando tutte le azioni sì del viso che degli occhi possono essere dall' anima cangiate quando volendo scacciare una sua passione essa ne vada un' altra fortemente immaginando, così che si può egualmente bene servirsene a dissimulare le proprie passioni, come a manifestarle.

§. 114. *Dei cangiamenti di colore.*

Non si può così di leggieri vietarsi di arrossire o di impallidire quando una qualche passione vi ci disponga; perchè questi cambiamenti non dipendono dai nervi e dai muscoli come i precedenti, e vengono più immediatamente dal cuore, il quale può nomarsi la sorgente delle passioni, come quello che prepara il sangue e gli spiriti a produrle. Quinci egli è certo che il colore del viso non dipende che dal sangue, il quale recandosi incessantemente dal cuore per le arterie in tutte le vene, e da tutte le vene nel cuore, colorisce più o meno il sembiante secondo che più o meno riempie le piccole vene che verso la sua superficie si ritrovano.

§. 115. *Come faccia arrossire la gioja.*

Così per la gioja il colore si fa più vivo e vermiglio, poichè aprendosi i

pertugi del cuore, avviene che più prontamente il sangue in ogni vena si porti, e che fattosi più caldo e più sottile, sappia convenevolmente enfiare tutte le parti del viso rendendo così l'aspetto più ridente e gioviale.

§. 116. *Come faccia impallidire la tristezza.*

La tristezza all'opposto restrignendo gli orifizj del cuore obbliga il sangue a recarsi più lentamente nelle vene, il quale divenendo più freddo e più inspessito d'uopo è che vi occupi uno spazio minore, così che ritirandosi nelle più larghe, le quali sono le più prossime al cuore, abbandona le più lontane di cui le più visibili essendo quelle del viso, quinci egli è desso che ci si offre pallido e scarno, massimamente quando la tristezza è grande o d'improvviso sorprende, siccome osservasi nello spavento, la di cui sorpresa aumenta l'azione dalla quale il cuore è compresso.

§. 117. *Come spesso si arrossisca ritrovandosi tristi.*

Avviene di spesso però che taluno ritrovandosi tristo, non che impallidire, diventa anzi rubicondo. La qual cosa dev' essere attribuita alle altre passioni che alla tristezza si congiungono, cioè all' amore o al desiderio, e tal fiata anche all' odio. Imperciocchè queste passioni riscaldando od agitando il sangue procedente dal fegato, dagl' intestini e dalle altre interne parti, verso il cuore lo spingono, e di là per la grand' arteria verso le vene del viso, senza che perciò la tristezza la quale e da un lato e dall' altro chiude l' orificio del cuore possa impedirlo, ove però non sia gran fatto eccessiva. Ma sebbene ella non sia che mediocre, di leggieri impedisce che il sangue così venuto nelle vene del viso verso il cuore non discenda, giacchè l' amore, il desiderio o l' odio dalle interne parti dell' altro ve ne sospinge. Il perchè questo sangue essendo sempre sta-

gnante intorno al viso lo rende rubicondo, e più ancora che durante la gioja, posciachè il calore del sangue tanto meglio apparisce, quanto meno scorre rapidamente, e perchè ancora può egli radunarsi in maggior quantità nelle vene della faccia, che allorquando trovansi più aperti gli orifizj del cuore. Questo principalmente apparisce nell' obbrobrio il quale è prodotto dall' amore di se medesimo, e da un premuroso desiderio di schifare l' infamia presente. La qual cosa fa che il sangue dalle parti interne verso il cuore si rechi, e da questo per le arterie verso la faccia, intanto che una mediocre tristezza vieta a questo sangue di ritornar verso il cuore. Lo stesso avviene d' ordinario quando si piange; imperciocchè come dirò qui presso la maggior parte delle lagrime è cagionata dall' amore alla tristezza congiunto. E lo stesso apparisce nella collera, ove sovente un pronto desiderio di vendetta all' amore, all' odio ed alla tristezza trovasi unito.

§. 118. *Dei tremori.*

Per due diverse cause nascono i tremori, delle quali l' una si è il giugnere degli spiriti in troppo più piccol copia che non dovrebbero al cervello, l' altra il giugnervene talvolta di troppo perchè possano esattamente chiudersi i piccoli passaggi dei muscoli, i quali secondo quello che nel §. 11. si ragionò devono esser chiusi per determinare i movimenti delle membra. La primiera cagione possiamo vederla nella tristezza e nella paura, siccome ancora allorchè si trema per freddo. Imperciocchè queste passioni non meno che il freddo dell' atmosfera possono in tal guisa ispessire il sangue, che egli non possa fornire spiriti bastanti al cervello per quinci inviarne nei nervi. L' altra causa apparisce in coloro che fortemente desiderano alcunchè, ed in quelli che sono molto agitati dalla collera, siccome pure in coloro che trovansi briachi, posciachè que-

ste due passioni non meno che il vino fanno talvolta incamminare tanti spiriti al cervello, ch' essi non possono poi di là entro i muscoli venire regolarmente condotti.

§. 119. *Del languore.*

Il languore è una cotal disposizione a rilasciarsi ed a rimanersi senza moto, la quale vien sentita in tutte le membra. Avviene esso siccome il tremore dall' incamminarsi spiriti non sufficienti nei nervi, ma in diversa maniera. Imperciocchè la causa del tremore si è, che non se ne trovano abbastanza nel cervello per obbedire alla determinazione della glandola allorchè essa verso qualche muscolo gli spinge, mentre il languore nasce perchè la glandola non li determina punto ad incamminarsi verso alcuni muscoli, piuttosto che verso alcuni altri.

§. 120. *Come sia egli cagionato dall' amore e dal desiderio.*

La passione poi che più frequentemente quest' effetto produce è l' amore congiunto al desiderio di una cosa, l' acquisto della quale non si riguarda come possibile per il tempo presente. Imperciocchè l' amore in tal guisa occupa l' anima nella considerazione dell' amato oggetto ch' essa impiega tutti gli spiriti che sono nel cervello onde rappresentargliene l' immagine, ed arresta tutti i movimenti della glandola che a siffatto scopo non sono diretti. E fa luogo osservare quanto al desiderio, che la proprietà che io gli ho attribuita di rendere tutto il corpo più mobile, non gli conviene, se non se quando immaginasi esser tale l' oggetto che si desidera, che si possa da quel tempo far qualche cosa che vaglia ad acquistarlo. Poichè se al contrario si immagina, che egli sia impossibile di fare alcuna cosa che in tal tempo possa

utile riescire, tutta l' agitazione del desiderio si arresta nel cervello senza altrimenti passare nei nervi, e rimanendo intieramente impiegata a fortificare l' idea dell' oggetto desiderato, lascia essa tutto il restante corpo languente.

§. 121. *Ch' egli può essere similmente cagionato da altre passioni.*

Egli è il vero, che l' odio, la tristezza ed anche la gioja possono altresì cagionare qualche languore, purchè siano molto violenti, occupando esse in allora l' anima intieramente a considerare i loro oggetti, specialmente quando il desiderio di una cosa ad acquistar la quale nulla di presente può farsi, è combinato con esse. Ma quando più a lungo si considerino gli oggetti che di volontà si sono congiunti a se, di quello che gli altri che si separano, e tutti gli altri ancora, e che il languore non dipenda già da sorpresa, ma d'uopo abbia di qualche tempo per essere

formato, egli allora più si ritrova nell' l'amore che in tutte le altre passioni.

§. 122. *Del deliquio.*

Il deliquio non è gran fatto lontano dalla morte. Perocchè si muore quando il fuoco esistente nel cuore tutt' affatto si estingue, e si cade solamente in deliquio, allorchè in tal guisa ei si celi che un qualche resto di calore vi rimanga, il quale possa in seguito riaccenderlo. Pertanto vi hanno molte corporali indisposizioni le quali possono far cadere in isvenimento, ma delle passioni non vi ha che l'estrema gioja, la quale veggiamo averne il potere (1).

(1) Adunque se così è noi saremo obbligati a riguardar come fittizj ed immaginarj gli svenimenti che sì frequentemente vóglionsi cagionati dal grave dolore, e dalla disperazione, e che si veggiono tutto dì maneggiati sopra le scene. La medicina altamente si oppone a codesta asserzione. Imperciocchè riguarda essa lo svenimento che chiama altramente Lipotimia od Asfissia, se in maggior grado, come una malattia

E la maniera colla quale secondo che io avviso essa opera quest' effetto si è, che aprendo straordinariamente gli orifizj del cuore, il sangue delle vene vi entra così di subito ed in sì gran copia, che non può essere rarefatto dal calore abbastanza prontamente onde sollevare le piccole valvole che chiudono gl' ingressi di queste vene; per mezzo di che egli estingue il fuoco che suole intrattenervi quando non entra nel cuore che con certa misura.

---

che veste quasi sempre i caratteri di debolezza. Il perchè potranno più facilmente produrla la tristezza e il dolore forte, i quali sono patemi d' animo debilitanti, che la somma gioja, la quale si riguarda come eccitante, e quinci atta a produrre malattie d' indole opposta. Ma per ridurre le molte parole in una, certissima cosa è, per quanto si è sempre osservato ed osservasi tuttodì, che molto spesso il duolo, e la melanconia producono deliquj, mentre l' estrema gioja è piuttosto atta a produrre mali più gravi, siccome la sincope o morte apparente, la rottura delle arterie, o del cuore, gli aneurismi e simili. T.

§. 123. *Perchè non si venga meno di tristezza.*

Benchè paja a primo tratto che una grande tristezza di repente sopravvenuta debba così strignere gli orifizj del cuore da poterne ancora estinguere il fuoco, tuttavia ciò non avviene o rarissime volte addiviene. Per la qual cosa io son d'avviso essere la ragione di questo, ch' egli non possa mai trovarsi così poco sangue nel cuore da non bastare a trattenervi il calore quando i suoi orifizj sono presso che obliterati.

§. 124. *Del riso.*

Quando il sangue proveniente dalla cavità destra del cuore per la vena arteriosa, gonfia subitamente ed a diverse riprese i polmoni, fa che l' aria la quale vi è contenuta è obbligata ad uscirne con impeto per il canale aereo, d' onde formasi una voce inar-

ticolata e rumorosa, e frattanto enfiandosi i polmoni fanno sì, che l'aria uscendone scuote tutti i muscoli del petto e della gola, e quelli del viso coi quali hanno qualche connessione. Ella è poi quest' azione del volto unitamente a codesta voce inarticolata e rumorosa che chiamano il riso.

§. 125. *Perchè egli non sia compagno delle gioje più vive.*

Ora benchè sembri che il riso sia uno de' principali segni della gioja, essa non può tuttavia cagionarlo, fuor solamente quando è mediocre, e che trovasi unita a qualche ammirazione o a qualche odio. Imperciocchè vedesi per esperienza, che allorquando si è straordinariamente lieti, giammai la cagione di questa gioja fa che si determini al riso, e parimente non si può esservi da qualche altra causa di leggieri sospinti quando si è tristi. La ragione di che si è questa, che nelle grandi gioje il polmone è sempre sì

pieno, ch' egli non può a riprese venir enfiato più oltre.

§. 126. *Quali siano le sue principali cagioni.*

Ed egli non mi vien fatto di osservare che due soli cagioni, le quali facciano rapidamente enfiare il polmone. La prima è la sorpresa dell' ammirazione, la quale essendo congiunta alla gioja può aprire con tanta prontezza gli orifizj del cuore, che una grande abbondanza di sangue entrando tutto a un tratto nella sua parte destra per la vena cava, vi si rarefà, e di quinci passando per la vena arteriosa enfia il polmone. L' altra è la mistura di qualche liquore che aumenti la rarefazione del sangue. Ed io non ne ritrovo di più propria a ciò che la più fluida parte di quel sangue che viene dalla milza, la quale venendo spinta verso il cuore per mezzo di qualche leggiera emozione dell' odio, cui s' aggiugne la sorpresa dell' ammirazione, e mescen-

dosi a quel sangue venuto dalle altre parti del corpo, e fattovi entrare in abbondanza dalla gioja, può far sì che questo sangue più che non suole si dilati. Noi veggiamo alla guisa stessa enfiarsi rapidamente alcuni liquori esposti all'azione del fuoco, allorquando si getta un po' d'aceto nel vaso che li contiene. Perocchè la più fluida parte del sangue che viene dalla milza è di una natura simile all'aceto. La sperienza ha dimostrato pur anco che in tutti i casi nei quali possiamo esser mossi ad un ridere smodato che dai polmoni proceda, vi ha sempre qualche cagione di odio o per lo manco di ammirazione (1). Quelli di poi che hanno la milza mulsana, non solamente sono più facili ad esser tristi, ma ancora in certi intervalli ad essere più lieti e più disposti al riso degli altri. Perchè questo viscere due sorta di

(1) Anche un' arguzia, una facezia muove facilmente al riso; nè quivi perciò io veggo l'odio e neppure, se mal non appongo, l'ammirazione. T.

sangue manda al cuore, l' una molto spessa e densa che cagiona la tristezza, l' altra molto fluida e sottile che è causa della gioja. E sovente dopo aver molto riso ci sentiamo naturalmente alla tristezza inclinati, appunto perchè la più fluida parte del sangue della milza essendo esaurita, l' altra più grossolana segue inverso il cuore la prima.

§. 127. *Quale nella indegnazione sia la causa di esso.*

Intorno al riso che la indegnazione accompagna egli è d' ordinario artificiale e finto. Quando però e' sia naturale par dipendere dalla gioja che provasi veggendo di non poter essere offesi da quel male per il quale siamo fatti sdegnosi, o dalla sorpresa che produce la novità, o il giugnere inaspettato di questo male, di che la gioja, l' odio e l' ammirazione vi hanno parte. Tuttavia io vuo' credere, che egli possa senza alcuna gioja egualmente prodursi, e per il solo movimento dell' ammira-

zione il quale guida il sangue dalla milza al cuore ove si rarefà, e di quinci sui polmoni lo sospinge che facilmente gonfia, quasi vuoti ritrovandoli. E generalmente parlando da tutto quello che può subitaneamente enfiare a questa guisa il polmone, è cagionata l' esterna azione del riso, fuor solamente nel caso in cui la tristezza la cambj in quella dei gemiti e delle grida che sogliono accompagnare le lagrime. In acconcio di che Vives (1) di se medesimo scrive, che dopo essere stato lungamente digiuno, i primi bocconi che si poneva in bocca lo eccitavano al riso, la qual cosa potrebbe dipendere dal polmone vuoto di sangue per mancanza di nutrimento, il quale veniva prontamente enfiato dal primo succo che dallo stomaco recavasi al cuore e che la sola immaginazione del mangiare poteva condurvi, anzi che quello delle vivande che andava trangugiando vi fosse giunto.

(1) *I. L.* Vives, 3. *de anima. Cap. de risu.*

§. 128. *Dell' origine delle lagrime.*

Siccome appunto il riso non è mai dipendente dalla gioja più viva, così le lagrime non da una grave, ma da una mezzana tristezza dipendono, e sono accompagnate o seguite da qualche sentimento di amore, o di gioja pur anco. E perchè ci sia fatto di ben rilevarne l'origin loro, egli è mestiere osservare, che da ogni parte del nostro corpo esce incessantemente copia di vapori, la quale è più considerevole in alcune, siccome quella che esce dagli occhi per la grossezza degli ottici nervi, non meno che per la moltitudine delle piccole arterie d' onde siffatti vapori procedono; e che nello stesso modo che dai vapori uscenti da altre parti formasi alla superficie loro il sudore, così dai vapori che escono dagli occhi si vanno formando le lagrime.

§. 129. *Del modo con cui i vapori cangiansi in acqua* (1).

Quello che io dissi parlando delle meteore nelle quali spiegando in qual guisa i vapori dell' aria in pioggia si convertiscono, mostrai ciò dipendere dal trovarsi essi meno agitati o più abbondanti del solito, in qualche maniera si può ripetere dei vapori del corpo nostro che mutansi in acqua; giacchè io porto opinione, che allorquando quelli che escono dal nostro

(1) Il nostro autore si occupa ingegnosamente a dimostrare come i vapori del nostro corpo si cambiino in acqua, mentre è posto fuor di dubbio, quanto alla traspirazione primamente, al contrario essere l' umore acquoso che nell' aria sciogliendosi cambiasi in vapore, il quale ove sia molto abbondante e l' aria umida poco rinnovata ed incapace di scioglierlo, si rimane acquosa, e costituisce il sudore. Vegganai i celebri fisiologi Gorter, Hartman, Winslow, Haller, Dodart, ec. = Altri di siffatti errori di Cartesio distruggono molti de' suoi più speciosi argomenti. T.

corpo sono assai meno agitati del solito, avvegnachè non siano gran fatto abbondanti, non lasciano di convertirsi in acqua, il che cagiona que' sudori freddi sopravvegnenti talvolta per debolezza in caso di malattia. Così io avviso che quando sieno più abbondanti, come che non si trovino perciò più agitati, in acqua si possano pur convertire, e questo apporta quel sudore, il quale sopravviene dopo qualche esercizio del corpo. Allora però gli occhi non sudano, poichè durante i corporali esercizj i più degli spiriti recandosi ne' muscoli che devono muovergli, ne vanno in minor copia per il nervo ottico verso gli occhi. Ed è quella stessa materia che il sangue compone mentre si ritrova nelle vene o nelle arterie, la quale costituisce gli spiriti quando nel cervello, nei nervi o nei muscoli si ritrova, ed i vapori quand' escono in forma aerea, e finalmente il sudore o le lagrime quando s' inspessisce in acqua sopra la superficie della cute o degli occhi.

§. 130. *Come avvegna, che ciò che è atto a produrre dolore nell' occhio, lo muova al pianto.*

Due sole cause io veggio le quali possano far sì che i vapori che escono dagli occhi si cangino in lagrime. La prima delle quali si è, quando per qualunque siasi accidente venga a cambiarsi la figura dei pori pei quali devono passare: perciocchè questo ritardando il movimento di tali vapori e disturbando il loro ordine, può farli convertire in acqua. Così basta un fuscelino caduto nell' occhio per obbligarlo a piangere, appunto perchè eccitandovi dolore, cambia la disposizione de' suoi pori, cosicchè taluno divenendo più ristretto, le piccole particelle dei vapori meno prontamente vi passano; ed invece di sortire come dianzi egualmente distanti gli uni dagli altri, e così separati rimanersi, giungono ad incontrarsi trovando disturbato l' ordine de' suoi pori, ragion per cui insieme si uniscono e convertonsi in lagrime.

§. 131. *Come si pianga di tristezza.*

L' altra delle cause si è la tristezza a cui segue l' amore o la gioja o generalmente qualche causa per la quale il cuore spinga gran copia di sangue nelle arterie. Fa luogo che vi sia la tristezza, perciocchè dessa raffreddando tutto il sangue stringe i pori degli occhi. Ma siccome poi più ch' ella gli rende ristretti diminuisce altresì la quantità dei vapori i quali devono passare per essi; così ciò non basta a produr lagrime se la copia di questi vapori nel tempo stesso non viene da qualche altra cagione aumentata. E nulla può aumentarla più del sangue che la passione dell' amore verso il cuore sospinge. Così noi veggiamo che coloro i quali sono afflitti non ispargono lagrime continuamente, ma sibbene ad intervallo, quando facciano qualche nuova riflessione sugli oggetti a cui sono affezionati.

§. 132. *Dei gemiti dai quali sono accompagnate le lagrime.*

Egli è allora che i polmoni trovansi qualche fiata tutto ad un tratto enfiati altresì dall' abbondanza del sangue che vi entra, cacciandone quell' aria che contengono, la quale nell' uscire per il canale aereo produce quei gemiti e quelle grida che sogliono unirsi alle lagrime; le quali grida sono d' ordinario più acute di quelle che accompagnano il riso, come che siano quasi ad uno stesso modo prodotte, perchè i nervi destinati ad allargare o a restringere gli organi della voce onde più grave o più acuta si renda essendo uniti a quelli i quali durante la gioja aprono gli orifizj del cuore, e gli restringono durante la tristezza, fanno sì che tali organi ad un tempo si dilatino e si restringano.

§. 133. *Perchè i fanciulli ed i vecchj sono facili al pianto.*

Per diverse cagioni i fanciulli ed i vecchj sono più inchinevoli al pianto che quelli di mezzana età. Piangono i vecchj soventi volte d' affezione e di gioja, poichè queste due passioni insieme unite molto sangue al loro cuore dirigono, e di là molta copia di vapori ai loro occhi, e l' agitazione di questi vapori viene così ritardata dalla loro naturale freddezza, che di leggieri in lagrime si convertiscono avvegnachè niuna tristezza sia preceduta. Che se vi hanno de' vecchj i quali facilmente piangono di rammarico, non tanto a questo li dispone il temperamento del loro corpo, quanto quello del loro spirito. E ciò avviene in que' soggetti così deboli, che intieramente si lasciano abbattere da lievi cause di dolore, di tema e di pietà. Il che pure avviene ai fanciulli, i quali non piangono gran fatto di gioja, ma assai più di tristezza come

che ella non sia compagna dell'amore. Perciocchè questi sono sempre così abbondevoli di sangue perchè molta copia di vapori se ne produca, de' quali venendo dalla tristezza ad essere ritardati i movimenti, in lagrime si convertono.

§. 134. *Perchè certi fanciulli impallidiscono invece di piangere.*

Ciò non pertanto ve n'hanno alcuni i quali essendo afflitti invece di piangere impallidiscono, la qual cosa può in essi far testimonianza di un giudizio, e di un coraggio straordinario; quando cioè ciò proceda dal considerare la grandezza del male e dal disporsi ad una forte resistenza, siccome farebbero quelli di maggiore età. Più spesso però è questi un indizio di cattiva natura, quando proceda cioè dalla inclinazione che hanno all'odio od alla paura, le quali passioni scemano la materia delle lagrime. Ed all'opposto si vede che coloro i quali facilmente

piangono sono inclinati all' amore ed alla pietà.

§. 135. *Dei sospiri.*

Di molto diversa da quella delle lagrime è la causa dei sospiri come che questi presupongano al pari di quelle la tristezza. Imperciocchè ci troviamo obbligati a piangere quando i polmoni sono pieni di sangue, ed all' opposto siamo eccitati a sospirare allorchè ne sono quasi vuoti, e quando una qualche immaginazione di speranza o di gioja apre l' orificio dell' arteria venosa, che dalla tristezza era stata resa angusta, perchè in allora quel poco sangue che nei polmoni rimane tutto a un tratto cadendo per quest' arteria venosa nella sinistra parte del cuore, spintovi dal desiderio di giugnere a questa gioja, che ad un tempo agita tutti i muscoli del diaframma e del petto, l' aria è prontamente sospinta dalla bocca nei polmoni onde riempirne quei vuoti che il sangue vi lasciò. E questo è ciò che diccsi sospirare.

§. 136. *D' onde dipendano gli effetti delle passioni che sono particolari ad alcuni individui.*

Del resto onde quivi inchiudere in poche parole tutto quello che aggiugnere si potrebbe dei diversi effetti, o delle diverse cause delle passioni, io sarò contento di ripetere il principio sopra del quale tutto il già scritto venne ad appoggiarsi, cioè ch' egli havvi cotale collegamento fra la nostr' anima ed il nostro corpo, che se egli avviene una volta che per noi qualche azione corporale a qualche pensiero sia congiunta, l' una delle due di poi non presentasi a noi senza che l' altra pure non l' accompagni, e che non sono sempre le medesime azioni, le quali a' medesimi pensieri si uniscono. Perocchè questo è assai, onde rendere ragione di quello che a ciascuno individuo può di particolare in se o negli altri venir fatto di osservare

intorno a questa materia che noi quivi non abbiamo ispiegata. Per modo di esempio è facile il pensare che le singolari avversioni da certuni concepite per le quali non possono soffrire l' odore delle rose, la presenza di un gatto, e simili cose non dipendono che dall' essere stati gravemente offesi all' incominciare della loro vita da siffatti oggetti, o dall' aver partecipato al sentimento della loro madre, la quale nell' epoca della gravidanza offesa ne rimase. Perciocchè certa cosa è che vi ha rapporto fra tutti i movimenti della madre e quelli del feto che porta in grembo, ond' è che ciò che all' una è contrario, è all' altro parimente di nocumento. E l' odore delle rose può aver cagionata una violenta doglia di capo al bambino quando ancora era in culla, oppure il gatto può averlo assai spaventato senza che alcuno siasene avvisto, e senza ch' ei n' abbia alcuna ricordanza; ciò non pertanto l' idea della avversione che per queste rose o per questo gatto aveva provato in allora

fino al finir di sua vita impressa nel suo cervello si rimane (1).

---

(1) Questi singolari fenomeni che in taluni si osservano, i quali per esempio provano ribrezzo per una cosa che ad altri forse riusciva cara e piacevole, e viceversa, devono, secondo che io penso, attribuirsi alle *Idiosincrasie*, od alla varia maniera di sentire degli uomini l' azione dei diversi stimoli esterni. Le quali Idiosincrasie possono pure aver avuto per cagione questa che il nostro autore ci adduce. Ma non s' attenti egli però di far sì che noi siccome regola generale la riguardiamo. Perocchè moltissime altre cause delle quali le più ci sono assolutamente ignote possono farle nascere, nè deve tacersi fra di esse l' educazione, il di cui effetto benchè non sì ratto si spieghi è molto affine a quello che il nostro Autore fa dipendere dallo spavento che il gatto nel bambino produsse, e dalla forte doglia di capo che l' odore delle rose vi cagionò. Che se taluno quando eravammo fanciulli si fosse con ogni ingegno sforzato di farci provare avversione per una cosa, come che buona ci sembri per avventura di poi, noi fatti adulti veniamo a provare quella avversione medesima già da molto tempo concepita per essa. E fra quelle di cui ignoransi le cause abbiamo gli strani appetiti volontariamente svegliatisi in taluni per cose schifosissime, e l' odio di altri per quelle che in genere da cia-

§. 137. *Dell' uso delle cinque passioni quivi spiegate riguardandole come riferentesi al corpo.*

Date le diffinizioni dell'amore, dell'odio, del desiderio, della gioja, della tristezza, e trattato avendo di tutti i movimenti corporali che le cagionano o le accompagnano, non ci rimane ora che il loro uso a considerare. Del quale

---

scuno ardentemente si bramano. Di che sono innumerevoli gli esempj. Ho conosciuto una donna che alla vista di certi oggetti colorati veniva presa da svenimenti, da nausee, da vomiti, da convulsioni. Narrano di chi s' allegrava udendo il funebre suono di una campana che suonava a morto. Haller celeberrimo fisiologo giaceva malato al solo sentire l' odore del cacio; ed una donna fu affetta per quindici mesi da penosa malattia avendo udito il suo canarino cantar la prima volta una flebile arietta. Nè si sa poi come la gravidanza influisca a moltiplicare prodigiosamente nelle donne siffatte Idiosincrasie, le quali però non si comunicano, come s'avvisa Cartesio, ai bambini. Che se così fosse nascerebbono ognor uomini pieni di tanti e di sì strani appetiti ch' egli sarebbe una meraviglia. T.

ragionando egli è da riflettere, che giusta l' instituto di natura esse tutte al corpo si riferiscono, nè sono date all' anima se non perchè questa è unita a lui: ragion per cui il naturale loro uso si è d' eccitar l' anima a consentire ed a contribuire alle azioni, le quali possono conservare il corpo o in qualche guisa renderlo più perfetto. Nel qual senso la tristezza e la gioja sono le prime ad essere impiegate. Imperocchè all' anima non è dato avvertimento delle cose che nuocono al corpo se non per lo sentimento che ha del dolore, il quale in essa primamente risveglia la passione della tristezza, quindi l' odio di ciò che fu causa di un tale dolore, ed in terzo luogo il desiderio di liberarsene. Siccome del pari l' anima non è immediatamente avvertita delle cose che al corpo sono utili, se non per mezzo di qualche solletico, il quale eccitando in esse la gioja, ne fa in seguito nascere l' amore di ciò che si avvisa esserne causa, e per ultimo il desi-

derio di acquistarsi quello che può o intrattenerci in codesta gioja, o farne provare altra somigliante. Per la qual cosa vedesi che riguardo al corpo sono tutte cinque utilissime, come pure si scorge che la tristezza in qualche modo è la prima ed è più della gioja essenziale siccome l' odio lo è più dell' amore. Imperciocchè importa assai più che si allontanino quelle cose le quali s' attentano di nuocerci e di distruggerci, di quello che si acquistino quelle altre le quali ci ponno aggiugnere perfezionamento senza di cui tuttavia esistere si può.

§. 138. *Dei loro difetti e dei mezzi di emendarli.*

Ma avvegnachè questo uso delle passioni sia per esse il più naturale che aver possano, e tutti gli animali irragionevoli non siano durante il viver loro guidati che da corporali movimenti simili a quelli che in noi sogliono seguitarle, ed a cui obbligano l' anima

nostra ad acconsentire; e' non è però convenevole sempre. Imperciocchè vi hanno molte cose che al nostro corpo sono di nocumento, le quali non cagionano perciò da principio alcuna tristezza o che per avventura apportano della gioja: ed altre che gli sono utili sebbene a bella prima riescano incomode. Ed oltre a ciò sì i beni che i mali ch'esse ci rappresentano ce li fanno parere assai più grandi e di maggiore importanza che in fatti non sono, a tale ch' elle ci muovono a cercar gli uni ed a fuggir gli altri con maggior ardore e premura che non si converrebbe. Così noi veggiamo del pari come i bruti sono spesso ingannati dalle apparenze e per evitare piccoli mali precipitano in mali più gravi. Che però noi dobbiamo trar profitto dalla sperienza e dalla ragione per sapere acconciamente distinguere il bene dal male, e conoscere il loro giusto valore onde non iscambiar l' uno coll' altro, e non lasciarci trasportare ad alcun fatto per mezzo di eccessi.

§. 139. *Dell' uso delle medesime passioni riguardate come all' anima appartenenti, e primieramente dell' amore.*

Il che sarebbe bastevole ove non avessimo in noi che il corpo, o fosse egli la miglior parte di noi; ma posciachè non ne è che la minore, egli non si devono considerare le passioni che in quanto all' anima appartengono, alla quale riguardando l' amore e l' odio procedono dalla conoscenza, e vanno innanzi alla gioja ed alla tristezza; fuor solamente nel caso in cui queste ultime due siano in luogo della conoscenza di cui una specie ne costituiscono. E quando questa conoscenza sia vera, cioè che le cose le quali ad amar ci conducono siano buone veramente, e quelle che ci trasportano ad odiare sieno veramente cattive, l' amore è incomparabilmente migliore dell'odio, nè saprebbe essere eccedente, nè lascia mai di produrre la gioja. E dico

che questo amore è buono estremamente, perciocchè unendo egli a noi de' veri beni, ci perfeziona tanto più: dico altresì che non saprebbe essere eccedente, poichè tutto ciò che far possa l'amore il più eccessivo, si è unirci così strettamente a codesti beni, che quell' amore che abbiamo particolarmente per noi medesimi non vi metta distinzione alcuna, il che per quello che io estimi non può mai essere cattivo. Ed è seguìto necessariamente dalla gioja, poichè ci offre quello che noi amiamo siccome un bene a noi medesimi apparentemente.

§. 140. *Dell' odio.*

L' odio al contrario non saprebbe essere sì lieve da non nuocere, nè giammai trovarsi dalla tristezza diviso. Dico che non saprebbe esser troppo lieve, conciosiachè noi non potremo essere stimolati ad alcuna azione per odio del male, che nol potessimo essere meglio per l' amore del bene cui è

contrario; quando però questo bene e questo male sieno abbastanza noti. Perciocchè io confesso che l'odio del male il quale per mezzo del dolore soltanto si manifesta è necessario rispetto al corpo, ma io quivi ragiono solamente di quello che da una più chiara conoscenza dipende, e solo all' anima piacemi di riferirlo. Dico ancora ch' egli non è giammai senza tristezza, poichè non essendo il male se non una privazione, non può essere concepito senza che e' si trovi in qualche soggetto reale, e nulla v' ha di reale che non abbia con seco una qualche bontà. Dal che ne viene che l' odio il quale da qualche male ci allontana, parimente per lo stesso mezzo ci priva del bene cui va unito, la privazione del qual bene offerendosi all' anima siccome un difetto ad essa appartenente, eccita in lei la tristezza. Per esempio quell' odio stesso che dai mali costumi di taluno ci scosta, collo stesso mezzo ci allontana ancora dalla sua conversazione, nella quale non potremmo

ritrovare alcun bene senza di ciò, e di cui ci duole di doverci privare. Così in tutti gli altri odj qualche soggetto di tristezza si può rinvenire (*).

§. 141. *Del desiderio della gioja, e della tristezza.*

Circa al desiderio chiaro è non poter essere cattivo, quando da una vera

(*) Il bene ed il male sono sempre relativi alle passioni, inclinazioni, abitudini, e in una parola a tutto il sistema di sensibilità, che trovasi variare nei diversi individui. Un oggetto qualunque può quindi essere dannoso ad uno senza presentargli alcun bene; e benchè talvolta possa accadere, come pensa l' autore, che l' odio ci faccia tristi per dovere insieme ad un male abbandonare eziandio un bene, che insieme trovansi nello stesso oggetto, pure riguardando alla natura della passione dell' odio vediamo che essa ne arreca tristezza per se stessa. Imperocchè avendo l' odio di mira un male, o che si teme, o che si è già sofferto, egli è certo che l' uomo in qualunque guisa non può pensare ad un male senza rattristarsi, poichè il sentimento della tristezza nasce egualmente e per un male positivo, e per la privazione di un bene. RR.

conoscenza sia procedente, purchè non sia eccedente, e questa conoscenza il governi. Evidente è del pari, che la gioja non può non esser buona, nè la tristezza non esser cattiva rispetto al-l' anima; poichè sta nella seconda tutta la incomodità che il male nell' anima produce, e nella prima tutto il godimento del bene ad essa appartenente; talchè se non avessimo corpo, oserei dire, che noi non potremmo troppo abbandonarci all' amore ed alla gioja, nè troppo l' odio e la tristezza evitare. Ma i movimenti corporali che gli accompagnano possono tutti ove siano molto violenti nuocere alla loro sanità, ed all' opposto riuscirgli di giovamento ove sieno moderati.

§. 142. *Della gioja e dell' amore paragonati alla tristezza ed all' odio.*

Peraltro poichè l' odio e la tristezza devono dall' anima rigettarsi quando ancora da una vera conoscenza procedano, molto più a ragione il dovranno

essere quando da una falsa opinione abbiano origine. Si può però dubitare se l' amore e la gioja siano buone o no quand' abbiano esse ancora un mal fondamento, ed egli mi pare che ove precisamente si consideri quello che sono in esse medesime rispetto all' anima, possa dirsi che quantunque la gioja sia meno ferma, e l' amore meno vantaggioso, s' elle hanno fondamento migliore, debbono nondimeno alla tristezza ed all' odio pur mal fondati essere preferite. Ragion per cui quando negli eventi di nostra vita non si possa evitare il pericolo di essere tratti in errore, noi operiamo sempre con maggior senno piegandosi verso quelle passioni che tendono al bene, che inverso quelle che riguardano il male, come che ciò solo per evitarlo si faccia. E del pari sovente più vale una falsa gioja, che una tristezza di cui cagion vera si abbia. Io non oserei perciò lo stesso asserire dell' amore rispetto all' odio, poichè l' odio giusto tende solo a scostarci da quel soggetto

che il male ha con seco e dal quale egli è bene essere divisi, mentre un ingiusto amore ci unisce a cose che dannose ci ponno riuscire, o che almeno non si meritano di esser troppo considerate da noi, come quelle che ci umiliano e ci avviliscono.

§. 143. *Delle medesime passioni, in ciò che al desiderio si riferiscono.*

Uopo è di poi con esattezza osservare che quanto di queste quattro passioni si è detto, non può avvenire quando sieno precisamente in se medesime considerate, nè ad alcuna azione ci guidino. Poichè ov' esse sveglino in noi il desiderio e per intromissione di lui regolino i nostri costumi, certo è che tutte quelle le quali avranno una falsa cagione potranno nuocere, e che al contrario potranno servirci quelle le quali riconosceranno una giusta causa. Così pure quando sieno egualmente mal fondate, la gioja sarà ordinariamente più nocevole della tristezza, come quella che facen-

doci andar cauti e in noi svegliando della tema, in certo qual modo alla prudenza ci dispone, mentre l' altra rende imprudenti e temerarj coloro che si abbandonano ad essa.

§. 144. *Dei desiderj, l' esito dei quali è da noi dipendente.*

Poichè adunque queste passioni non possono ad alcuna azione guidarci che per l' intromissione del desiderio che destano, quinci egli è siffatto desiderio che particolarmente dobbiamo aver cura di regolare, ed è in questo che consiste l' utile precipuo della morale. Ora siccome ho detto testè ch' egli è sempre buono quando seguiti una vera conoscenza, così egli sarà sempre cattivo quando a qualche errore s' appoggi. E quell' errore il quale circa ai desiderj più ordinariamente si commette, parmi sia quello di non distinguere abbastanza le cose che sono intieramente da noi dipendenti, da quelle che non dipendono punto da noi. Giacchè circa

a quelle che sono da noi dipendenti, cioè che sono del nostro libero arbitrio, basta che si sappia ch' elle son buone, perchè non si possa troppo ardentemente desiderarle, consistendo nel seguire la virtù l'esecuzione delle buone cose che dipendono da noi, nè certo puossi avere per la virtù un troppo ardente desiderio, senza che non potendo mai andar vuoto d' effetto quello che in tal guisa desideriamo, poichè il farlo sta in noi, ne veniamo sempre a ricevere quella soddisfazione che ci siamo aspettata. Piuttosto l' errore che quivi si ha costume di commettere non è già di troppo desiderare, ma di non desiderare abbastanza. Contro il quale è sovrano rimedio il far di liberarsi lo spirito quanto puossi il più da ogni altra specie di desiderj meno utili, e quindi così adoperare che ci venga fatto di chiaramente conoscere, e di attentamente considerare la bontà di ciò che desiderare si deve.

§. 145. *Di quelle che non dipendono che da altre cagioni, e cosa sia la fortuna.*

Per quanto buone si siano le cose che per nulla non dipendono da noi, non si dee però giammai desiderarle con passione, non solamente perchè può avvenire che e' non s'acquistino, e quinci d'aver cagione di affliggersi tanto più, quanto più grande è stata la voglia con cui ce le siamo augurate, ma principalmente perchè occupando il nostro pensiero ci impediscono di portar affezione ad altre cose. Due sono i generali rimedj che si hanno contro questi vani desiderj. Il primo è la generosità della quale parlerò fra non molto, la seconda è la riflessione che far dobbiamo sovente sulla provvidenza divina, immaginando essere impossibile che alcuna cosa in altra maniera ci giunga da quello che fu stabilito da tutta l'eternità da codesta provvidenza, la quale è una certa fatalità o necessità immutabile che oppor conviene alla fortuna

per distruggere questa chimera che da errore dell' intelletto nostro dipende. Imperciocchè noi desiderar non possiamo se non ciò che in qualche guisa possibile riputiamo, nè possiamo stimar possibili quelle cose le quali non dipendono da noi se non pensando ch'esse dalla fortuna dipendono, cioè a dire giudicando che esse possono avvenire, e che altre fiate ne sono di somiglianti avvenute. La quale opinione unicamente s'appoggia a questo, ch'egli non ci è dato di conoscere tutte le cause che ad ogni effetto contribuiscono. Imperciocchè quando una cosa la quale giudicavamo dipendente dalla fortuna non succede, ciò prova che alcuna delle cagioni necessarie a produrla mancò, e quinci essa era assolutamente impossibile: e prova che di simile non ne avvenne mai, nella quale cioè sia mancata pure un' eguale cagione; così che se questo noi non avessimo innanzi ignorato, nè l' avressimo giammai possibile riputata, nè per conseguenza l' avremmo desiderata.

§. 146. *Di quelle che da noi e dagli altri dipendono.*

Egli è adunque richiesto di rigettare affatto la volgare opinione, che fuor di noi siavi una fortuna, la quale secondo che gli è in grado possa far che avvengano o non avvengano le cose, ed è mestiere che si sappia che il tutto è guidato dalla divina provvidenza, l' eterno decreto della quale è tanto infallibile ed immutabile, che lasciando star le cose, le quali come piacque a questo medesimo decreto si lasciarono abbandonate al nostro libero arbitrio, dobbiamo por mente che nulla a riguardo nostro succede che necessario e in certo modo inevitabile non sia, talchè si andrebbe errati desiderando che il fatto altrimenti avvenisse. Ma perciocchè de' nostri desiderj i più si estendono a cose che tutte non dipendono da noi nè tutte d' altrui, noi dobbiamo esattamente distinguere in esse quelle che da noi sono dipendenti,

onde limitare a queste solamente il nostro desiderio. E circa al resto, avvegnachè noi dobbiamo estimarne l' evento affatto destinato ed immutabile onde non vi si occupi il nostro desiderio, non dobbiamo perciò omettere di considerar le ragioni che più o meno il fanno sperare perchè valgano a regolare le nostre azioni. Perocchè se alcuni affari ci traessero in luogo ove per due strade diverse andar si potesse, l' una delle quali solitamente fosse più sicura dell' altra, sebbene per avventura tale fosse il decreto della divina provvidenza, che incamminandosi noi per la via che giudicasi la più sicura non isfuggiremmo di essere derubati, mentre all' opposto potremmo passare per l' altra senza alcun pericolo incontrare; tuttavia noi non dobbiamo essere indifferenti nella scelta dell' una o dell' altra, nè riposarci sulla immutabile fatalità di siffatto decreto. E vuol ragione che scelgasi quella via, che suolsi riguardare come la più sicura, la quale seguita, il nostro desiderio in-

torno a ciò dev' essere soddisfatto qualunque sia il male che possa esserne avvenuto, poichè siffatto male rispetto a noi essendo stato inevitabile, non abbiamo avuto alcun motivo di desiderare di sottrarvisi, ma solamente di far tutto il meglio che potè essere scorto dal nostro intelletto, siccome io suppongo che abbiam fatto. E certo è che in tal modo esercitandosi a distinguere la fatalità dalla fortuna, facilmente ci potremmo avvezzare a regolare in guisa i proprj desiderj, che dove il loro adempimento sia affatto dipendente da noi, possano mai sempre pienamente renderci soddisfatti.

§. 147. *Delle interne emozioni dell' anima.*

Quivi ancora solamente aggiugnerò una riflessione, la quale io porto opinione poter molto giovarci onde far sì che a noi dalle passioni alcuno incomodo non ne venga, ed è questa; che il nostro bene e il nostro male prin-

cipalmente dalle interne emozioni dipendono, le quali non sono che dall' anima stessa nell'anima eccitate, nel che differiscono da queste passioni, le quali sempre per qualche movimento degli spiriti nell' anima si risvegliano. E quantunque tali emozioni dell' anima siano spesso colle passioni unite che a loro sono somiglianti, possono di spesso però riscontrarsi con altre, e nascere perfino da quelle che gli sono contrarie. Per modo d' esempio quando un marito piange l' estinta moglie, la quale però, come tal fiata addiviene, troppo suo malgrado vedrebbe risuscitata; egli può avvenire che il suo cuore venga ad esser chiuso dalla tristezza all' apparato de' funerali riguardando, e veggendosi di quella compagnia colla quale egli usava rimaso solo; e può darsi ancora che qualche avanzo d' amore o di pietà offertosi alla sua immaginazione abbia tratto da' suoi occhi delle vere lagrime, quantunque ei provi una segreta gioja nella parte più profonda dell' anima sua, l' emozione della quale

ha sì gran possa, che la tristezza e le lagrime che l' accompagnano non possono di nulla la sua forza sminuire. Ed allorchè noi leggiamo in un libro delle strane avventure o le veggiamo sopra le scene, talvolta questo alla tristezza ci muove, e tal altra fiata alla gioja, all' amore o all' odio, e generalmente a tutte le passioni giusta la diversità degli oggetti che all' immaginazione nostra si parano dinanzi; nondimeno noi prendiamo anche piacere di sentirle ad eccitarsi in noi, e questo piacere è una gioja intellettuale che può egualmente nascere dalla tristezza come da tutte le altre passioni.

§. 148. *Che l' esercizio della virtù è contro le passioni un sovrano rimedio.*

Poichè adunque queste interne commozioni più dappresso ci toccano e per conseguenza hanno maggior possa sopra di noi che le passioni da cui differiscono, e che con esse si rinvengono, egli è certo che tutti gli altri tumulti

i quali altrimenti all' anima giungano, non avranno potere di nuocergli, avendo essa ognora presso di se di che essere contenta, anzi ne aumenteranno la sua gioja, poichè in veggendo che questi non potranno fargli offesa, avrà essa argomento di conoscere la sua perfezione. Nè d' altro l' anima nostra ha mestiere per essere contenta che di seguitare esattamente la virtù. Imperciocchè qualunque in guisa ha vissuto, che la sua coscienza non gli abbia a far rimprovero di aver negligentato di far quelle cose che giudicò le migliori, il che io chiamo seguitare la virtù, tale soddisfazione ne ottiene, e sì possente a felicitarlo, che i più violenti sforzi delle passioni non potrebbono aver vigore bastante per turbare la tranquillità dell' anima sua.

PARTE TERZA.

Delle passioni particolari.

§. 149. *Della stima e del disprezzo.*

Dopo che ispiegate si furono le sei passioni primitive, le quali come i generi si risguardano di cui tutte l'altre sono specie, io mi farò quivi ad osservare con brevità quello che ciascuna di queste altre di particolare ci presenta, e riterrò quell'ordine stesso con cui le prime quinci sopra furono enumerate. Le prime due sono la stima ed il disprezzo. Che sebbene presso di noi ordinariamente significhino quelle opinioni che senza passione di ciascuna cosa si hanno, tuttavia perciocchè da siffatte opinioni sovente delle passioni ne procedono, a cui non furono assegnati particolari nomi, egli mi sembra che queste gli possano essere attribuite. Quindi la stima come passione riguar-

data, è un' inclinazione dell' anima a rappresentarsi il valore della cosa stimata, la quale inclinazione è da un particolare movimento degli spiriti cagionata, i quali spiriti sono in guisa nel cervello condotti da fortificare le impressioni a tale oggetto inservienti, ed al contrario la passione del disprezzo è un' inclinazione dell' anima a considerare la bassezza o piccolezza della cosa spregiata cagionata dal moto degli spiriti, che l' idea di codesta piccolezza atti sono ad avvalorare.

§. 150. *Che queste due passioni non sono che altrettante specie di ammirazione.*

Così queste due passioni non sono che specie di ammirazione. Imperciocchè quando non ci venga fatto di ammirare la grandezza nè la piccolezza di un oggetto, noi nè più nè meno facciamo caso di lui di quello che la ragione ci addita di fare; ond' è che allora lo stimiamo o lo dispregiamo indi-

pendentemente da passione. Che quantunque di spesso in noi la stima per amore si risvegli e per odio il disprezzo, ciò non è universale, e solo dipende dall' esser noi più o meno inclinati a considerare la grandezza o la piccolezza di un oggetto, secondo che hassi maggiore o minor affezione per esso.

§. 151. *Che puossi estimare o disprezzare se medesimo.*

Ora queste due passioni generalmente ad ogni sorta di oggetto riferire si possono; ma elle sono particolarmente appariscenti quando noi le riferiamo a noi medesimi, cioè quand' è il nostro proprio merito quello che estimiamo o dispregiamo. E il movimento degli spiriti che le cagionano è allora così manifesto ch' ei cambia perfino la sembianza, i gesti, il costume e in genere tutte le azioni di coloro, i quali concepiscono di se stessi più buona o più cattiva opinione di quella che solevano avere.

§. 152. *Per qual cagione si può stimar se.*

E perciocchè l' una è delle principali parti della savіezza il sapere in qual guisa e per qual causa ciascuno stimare o disprezzare si debba, io mi sforzerò di quinci esporne la mia opinione. Una sola cosa in noi veggio la quale ci possa porgere giusto motivo di stimarsi, l' uso cioè del nostro libero arbitrio, e l' impero che abbiamo sopra la nostra volontà. Poichè non v' hanno che le sole azioni che da siffatto libero arbitrio siano dipendenti, per le quali possiamo a ragione venir lodati o biasimati, ed è questo che in qualche guisa simili a Dio ci rende facendoci donni di noi medesimi ove non perdiamo per debolezza i diritti ch' egli ci porge.

§. 153. *In che consiste la generosità.*

Parimente io avviso che la vera generosità per la quale un uomo stimasi

al più alto punto che legittimamente gli è dato, in parte consista nel conoscere come non v' ha cosa che veramente gli appartenga fuor di questa libera disposizione delle sue volontà, dalla quale secondo il cattivo o buon uso ch' ei ne farà gliene verrà biasimo o lode, ed in parte nel sentire egli in se stesso una ferma e costante risoluzione di ben usarne, cioè di non mancare giammai di volontà per intraprendere ed eseguire tutte quelle cose che giudicherà le migliori. E questo è lo seguitare perfettamente la virtù.

§. 154. *Ch' ella ci vieta di spregiare altrui.*

Coloro i quali hanno questa così fatta conoscenza e questo sentimento di loro stessi, facilmente si persuadono che tutti gli altri uomini possano averlo di se, perciocchè nulla havvi in questo fatto che dipenda d' altrui. Il perchè giammai non disprezzano alcuno, e quantunque sovente s' avveggiano che

altri cadono in errori, dai quali la loro debolezza apparisce, sono ciò nondimeno più disposti a scusarli che a biasimarli, e ad avvisarsi che li commettano piuttosto per mancanza di conoscenza che per difetto di buona volontà. E siccome essi non pensano d' essere di molti inferiori a coloro i quali hanno maggior copia di beni o di onori, o che per avventura sono meglio dotati di spirito, di sapere, di bellezza o in genere in qualche altra perfezione gli avanzano, così eglino non estimano di star gran fatto al disopra di coloro che sorpassano, giacchè queste cose loro sembrano essere pochissimo degne di considerazione a fronte alla buona volontà per cui si vanno estimando, e che suppongono ritrovarsi o potersi ritrovare in ciascun altro individuo.

§. 155. *In che consista la virtuosa umiltà.*

Così pure i più generosi sogliono essere i più umili, e la virtuosa umiltà

consiste in ciò, che la riflessione da noi fatta sulla fragilità della nostra natura, e sugli errori i quali altre fiate possiamo aver commessi, o che siamo capaci di commettere che non sono minori a quelli in cui altri possono cadere, fa che noi ad alcuno non ci preferiamo, e che veggendo gli altri di libero arbitrio dotati quanto il siam noi, avvisiamo potere essi ancora usarne discretamente.

§. 156. *Quali siano le proprietà della generosità, e come serva essa di rimedio contro tutte le sregolatezze delle passioni.*

Quelli che sono in tal modo generosi a grandi imprese naturalmente son mossi, e tuttavia non pigliano a far cosa alcuna della quale capaci non si sentano. E perciocchè nulla stimano essere più grande che il far bene agli altri uomini, disprezzando a ciò ottenere il suo proprio interesse, sono essi in ogni tempo perfettamente cortesi,

affabili, od officiosi verso ciascuno. Così adoperando sono tutt' affatto padroni delle loro passioni, particolarmente dei desiderj, della gelosia, dell' invidia, perchè non v' ha cosa il di cui acquisto non dipenda da loro che estimino valere di tanto da meritarsi di essere molto desiderata; ed il sono dell' odio inverso gli uomini, poichè tutti gli apprezzano; e della paura confidando nella loro virtù, la quale li rassicura, e finalmente della collera, giacchè pochissimo apprezzando le cose che dagli altri dipendono, giammai tanto di vantaggio a' loro nemici concedono sicchè possano avvedersi ch' essi ne rimangono offesi.

§. 157. *Dell' orgoglio.*

Tutti coloro i quali per alcun' altra cagione qualunque e' si sia hanno di loro stessi buona opinione concepita, non hanno già una vera generosità, ma un orgoglio soltanto, il quale è sempre mai fortemente vizioso, e lo

è tanto maggiormente, quanto più è ingiusta di estimarsi la cagione. La più ingiusta di poi si è quando taluno è orgoglioso senza averne di che, cioè senza pensare ch' egli vi abbia in se alcun merito per il quale dover essere in conto tenuto, ma soltanto perchè non facendo alcun caso del merito, ed immaginando non altro essere la gloria che un' usurpazione, si avvisa quello esserne più fornito che più se ne attribuisce. Il qual vizio è così disonorevole ed assurdo, che io durerei fatica a credere che v' abbiano uomini tanto ingiusti da lasciarvisi trasportare, se mai non avesse alcuno un' ingiusta lode riscossa; ma l' adulazione è dovunque tanto comune, ch' egli non ha uomo sì difettoso il quale non si vegga sovente stimato per cose che non si meritano alcuna lode o che per avventura esser devono biasimate; dal che i più ignoranti ed i più stupidi traggono occasione di cadere in questa specie d' orgoglio.

§. 158. *Che tali effetti sono contrarj a quelli della generosità.*

Ma qualunque sia la causa per cui si stima se stesso, ov' ella non sia che la volontà che provasi dentro di se di usar sempre bene del suo libero arbitrio, da cui ho detto procedere la generosità, essa produce sempre un orgoglio assai biasimevole, e che di tanto dalla vera generosità differisce, che gli effetti ne sono intieramente contrarj. Perocchè tutti gli altri beni come lo spirito, la beltà, le ricchezze, gli onori ec., avendo in uso di essere maggiormente stimati quanto minore è il numero delle persone in cui si ritrovano, ed essendo i più di questi di siffatta natura che non si possono a molti comunicare, ciò fa sì, che gli orgogliosi procurano di deprimere tutti gli altri uomini e che trovandosi schiavi de' loro desiderj hanno l' anima dall' odio, dall' invidia, dalla gelosia, o dalla collera incessantemente agitata.

§. 159. *Dell' umiltà viziosa.*

Quanto alla bassezza od umiltà viziosa, principalmente consiste nel sentirsi deboli e poco risoluti, e quasi come se non si godesse dell' uso intiero del suo libero arbitrio, nel non potersi vietare di far cose per le quali si accorge che avrassi a pentirsi di poi; e sta non meno nel credere di non poter per se medesimo sussistere, nè di molte cose appagarsi, l'acquisto delle quali dipende dagli altri. Ella è quindi direttamente opposta alla generosità, e spesso addiviene che coloro i quali hanno lo spirito più codardo sono i più arroganti e superbi, nella stessa maniera che i più generosi sono i più modesti ed i più umili. Se non che mentre quelli che hanno lo spirito forte e generoso, per prosperità od avversità che gli avvenga, non si cangiano punto di umore; quelli che lo hanno debole ed abbietto vengono soltanto dalla fortuna guidati, nè meno gli

insuperbisce la prosperità di quello la sventura umiliati gli renda. Veggiamo ancora che sovente vergognosamente e' s' abbassano innanzi a coloro dai quali sperano qualche profitto o temono di ricevere qualche male, e che nel tempo stesso insolentemente sopra coloro s' innalzano dai quali nulla hanno a sperare e nulla a temere.

§. 160. *Qual sia il movimento degli spiriti in queste passioni.*

Peraltro agevol cosa è il conoscere che l' orgoglio e la bassezza non sono vizj solamente, ma passioni altresì, perciocchè le loro emozioni molto esteriormente si manifestano in quelli che sono di subito enfiati od abbattuti da qualche nuova occasione. Ma puossi dubitare se la generosità e l' umiltà le quali sono virtù possono pure esser passioni, giacchè i loro movimenti appajono di meno, e sembra che la virtù tanto come fa il vizio, colla passione non simboleggi. Tuttavia io non so

vedere il motivo per cui lo stesso movimento degli spiriti che vale a fortificare un pensiero quando ha un fondamento il quale è cattivo, non lo possa egualmente fortificare quand' uno ne abbia il quale sia giusto. E poichè l' orgoglio e la generosità non consistono che nella buona opinione che di se stesso si ha, e differiscono solo perchè questa opinione è ingiusta nell' uno e giusta nell' altra, parmi che si possano ad una stessa passione riferire ambedue in noi svegliata da un movimento che formasi da quelli dell' ammirazione, della gioja e dell' amore, sì di quello che si prova per se, come di quello che si ha per la cosa la quale ci muove ad estimarci. Come il movimento che eccita l' umiltà o virtuoso o vizioso ch' ei sia, è composto da quelli dell' ammirazione, della tristezza e dell' amore che hassi per se stesso misto coll' odio che si ha per li difetti i quali c' inducono a spregiarci. E tutta la differenza che io veggio in questi movimenti si è, che quello del-

l' ammirazione ha due proprietà, la prima è che per la sorpresa è reso forte dal suo incominciare, e l' altra ch' egli è eguale nella sua continuazione, cioè che gli spiriti continuano sempre ad una guisa a muoversi nel cervello. Dalle quali proprietà ben più agevolmente nell' orgoglio e nella bassezza ritrovasi la prima che nella generosità e nell' umiltà virtuosa; ed all' opposto l' ultima meglio in queste che nell' altre due si rinviene. La ragione di questo fatto si è, che il vizio ordinariamente dall' ignoranza procede, e che coloro i quali si conoscono di meno sono i più facili ad insuperbirsi, e ad umiliarsi più di quello che è convenevole, perchè tutto quello che di nuovo a loro giugne gli sorprende, e fa che a se stessi attribuendolo si ammirano, ed appresso si stimano o si disprezzano, secondo che avvisano potersi o no dall' avvenuto alcun vantaggio per essi ritrarre. Ma siccome sovente ad una cosa che gli fa superbi un' altra che gli avvilisse ne sopragiu-

gne, quindi è che il movimento della loro passione è incostante: all' opposto nulla havvi nella generosità che non possa andar presso alla virtuosa umiltà, e nulla d' altronde che cambiar le possa, ragion per cui i loro movimenti sono fermi, costanti, e sempre molto a se medesimi eguali. Ma essi tanto di sorpresa non giungono, imperocchè coloro che in questa guisa si estimano conoscono assai essere le cause che ad estimarsi li muovono. Ciò non pertanto si può dire essere queste cause tanto maravigliose (il potere cioè di usare del proprio libero arbitrio per il quale si pregia se stesso, e le debolezze dell' individuo in cui sta siffatto potere per le quali non troppo si estima se stesso), che ogni fiata che si presentano risvegliano mai sempre una nuova ammirazione.

§. 161. *Come può acquistarsi la generosità.*

Egli è mestiere por mente, che quelle che appellano comunemente virtù sono

abitudini dell' anima, le quali a certi pensieri la dispongono, così che sono diverse da codesti pensieri, conciosiacosachè possano produrli ed essere reciprocamente da essi prodotte. Del pari devesi osservare che questi pensieri possono essere prodotti dall'anima sola, ma ch' egli avviene sovente che da qualche movimento degli spiriti trovansi avvalorati, ed allora sono azioni di virtù e passioni dell'anima ad un tempo. Così pure, come che non v'abbia virtù alla quale sembri che tanto una buona nascita contribuisca, quanto a quella che fa che uno si estimi secondo il suo giusto valore, e sia facile il credere che tutte le anime da Dio nei nostri corpi riposte non sono egualmente nobili e forti (ragion per cui io chiamai queste virtù generosità, l'uso della nostra lingua seguitando, piuttosto che magnanimità, come chiamasi nelle scuole, giacchè ella è pochissimo conosciuta), certa cosa è ciò nondimeno, che ad emendare i difetti della nascita la buona educazione assaissimo vale;

e che quando si voglia soventi volte occuparsi a considerare quel che sia il libero arbitrio, e di quanto siano grandi i vantaggi che a coloro ne vengono i quali hanno ferma risoluzione di ben usarne, e che d' altronde osservano quanto vane ed inutili sieno tutte le cure dalle quali gli ambiziosi son tormentati, potrassi in se risvegliar la passione, ed appresso acquistare la virtù della generosità, la quale essendo quasi come la chiave di tutte l' altre virtù, e un generale rimedio contro tutte le sregolatezze delle passioni, egli mi pare che in siffatta considerazione molto studio porre si debba.

§. 162. *Della venerazione.*

La venerazione o rispetto è un' inclinazione dell' anima non solamente ad estimare l' oggetto che riverisce, ma a sottomettervisi ancora con qualche tema, onde gli venga fatto di rendersélo favorevole. Noi pertanto non abbiamo venerazione che per le cause

libere le quali riputiamo capaci di giovarci o di nuocerci senza sapere quale delle due cose ci potranno per esse sopravvenire. Imperciocchè noi proviamo amore e divozione piuttosto che una semplice venerazione, per quelli dai quali alcun bene possiamo aspettarci, ed abbiam odio per quegli altri dai quali non possiamo attendere altro che male, e quando non supponiamo che la cagione di questo bene o di questo male sia libera ad essa, non ci sottoponiamo per ingegnarsi di rendercela propizia. Così quando i pagani avevano della venerazione per le statue, per le fonti o per le montagne, non erano queste cose morte che propriamente riverivano, ma sibbene le divinità che s' avvisavano vi presiedessero. E il movimento degli spiriti del quale codesta passione viene eccitata è composto da quello che l' ammirazione produce, e da quello che risveglia il timore di cui terrò più sotto ragionamento.

§. 163. *Del disdegno.*

Non altrimente quello che nomiamo disdegno è l' inclinazione dell' anima a spregiare una causa libera, giudicando che quantunque di sua natura ella possa farci bene o male, è tuttavia cotanto a noi sottoposta che non ci può fare nè l' uno nè l' altro. Egli viene da un movimento degli spiriti eccitato, il quale è composto da quelli, che svegliano l'ammirazione e la sicurezza, o l'audacia.

§. 164. *Dell' uso di queste due passioni.*

Dalla generosità di poi, e dalla debolezza di spirito ossia bassezza viene determinato il buono o cattivo uso di queste due passioni. Imperocchè quanto più si ha l'anima nobile e sublime, tanto più provasi inclinazione a rendere a ciascuno quello che gli si debbe. Nè si ha solamente una profondissima umiltà rispetto a Dio, ma rendesi ancora senza ripugnanza tutto l' onore o il rispetto

che agli uomini è dovuto, a ciascuno secondo il suo rango e l' autorità di cui gode nel mondo, null' altro fuor che il vizio dispregiando. Coloro allo incontro che hanno lo spirito basso e codardo sono soggetti ad errare per eccesso, quando nel riverire e nel temer quelle cose che null' altro che disprezzo si meritano, e quando nello spregiare insolentemente quell' altre che meritano d' esser riverite il più. E sovente passano con maravigliosa prontezza dall' estrema empietà alla superstizione, poi dalla superstizione all' empietà: così che non vi ha vizio o sregolatezza di spirito di cui costoro non si ritrovino capaci.

§. 165. *Della speranza e del timore.*

La speranza è una disposizione dell' anima a persuadersi ch' egli avverrà ciò che desidera, ed è cagionata da un particolar movimento degli spiriti, cioè da quello della gioja e del desiderio insieme uniti. Il timore è un' altra disposizione dell' anima, la quale fa

di persuaderla che la cosa desiderata non avverrà. E convien riflettere, che avvegnachè queste due passioni siano contrarie, puossi ciò nonostante tutte due provarle ad un tempo, cioè allorquando diverse ragioni ci si parano dinanzi, le une delle quali ci facciano sembrare agevole il compimento dei nostri desiderj, e l' altre difficile il facciano parere.

§. 166. *Della sicurezza e della disperazione.*

Nè mai l' una di queste due passioni trovasi compagna al desiderio senza che alcuno spazio lasci all' altra ad occupare. Poichè s' egli avviene che la speranza tal vigore acquisti da cacciarne intieramente la tema, cambia allora di natura, e chiamasi sicurezza o certezza. E quando siasi ben sicuri ch' egli avverrà ciò che si desidera, come che si prosegua a voler ch' egli avvenga, non si è però più agitati dalla passione del desiderio la quale ne facea l' esito con tanta

inquietudine ricercare. Parimente allorquando il timore a tale di estremità sia giunto che più non sia dato alla speranza di occupare alcun posto, in disperazione si converte, la quale rappresentando la cosa siccome impossibile ad avvenire, ogni desiderio è tolto via, come quello che alle cose possibili solamente si riferisce.

§. 167. *Della gelosia.*

La gelosia è una specie di timore riferentesi al desiderio di conservare il possedimento di qualche bene, ed essa non tanto dalla forza delle ragioni procede, le quali fanno avvisare che perdere si possa, quanto dalla molta stima in cui si ha, la quale muove ad esaminare perfino i più lievi motivi di sospetto, che quinci si pigliano per ragioni di molta importanza.

§. 168. *In che possa essere convenevole questa passione.*

E perciocchè più che i minori beni dee starci a cuore di conservare i

maggiori, in qualche caso questa passione può esser giusta e convenevole. Così per esempio quel capitano, il quale è posto a difesa di una piazza sommamente importante ben ha ragione d'esserne geloso,. di diffidar cioè di qualsiasi mezzo per il quale potrebbe venir assalita; ed una femmina onesta non sarà biasimata d'essere gelosa del proprio onore, non solamente guardandosi dell'oprar male, ma evitando eziandio di porgere altrui il più piccolo motivo di maldicenza.

§. 169. *In che sia essa biasimevole.*

Ma ci facciam beffe di un avaro quand' ei sia geloso del suo tesoro, quando cioè il nasconda agli occhi altrui, e non voglia scostarsene mai per tema che gli venga involato, poichè il danaro non val la pena d'essere con tanta sollecitudine custodito. E spregiasi un uomo che della sua moglie è geloso, essendo questa una prova ch' egli non l' ama di buono amore, e che

mal giudica di se o di lei. Ho detto che non l' ama di buon amore, imperocchè s' ei provasse un vero amore per essa non si sentirebbe in alcun modo inclinato a diffidarne. Ma siccome non è propriamente la moglie ch' egli ama, ma sì quel bene che s' avvisa consistere nell' esclusivo possedimento della medesima, quinci è che non avrebbe temenza di perdere questo bene se non se ne giudicasse immeritevole o non si pensasse essere incostante la sua consorte. Del resto questa passione non si riferisce che al sospetto ed alla diffidenza, poichè altro non è l' esser geloso che l' attentarsi di evitare alcun male, il quale si ha giusta ragione di temere.

§. 170. *Dell' irresoluzione.*

L' irresoluzione è una specie di timore, che ritenendo l' anima quasi come in bilancia fa sì, che di molte cose le quali potrebbe fare niuna ne eseguisca, ed intanto guadagni tempo

per iscegliere prima di determinarsi. Nel che di vero ella ha qualche buon uso, ma ella è sommamente cattiva quando duri più a lungo che richiesto non è, e faccia spendere nel deliberare quel tempo che è mestiere onde agire. Ora io dissi ch' essa è una specie di timore, come che si possa avere allorchè hassi in più cose l' arbitrio della scelta, la bontà delle quali parendoci molto eguale, incerti ed irresoluti ne lascia senza che perciò alcuna temenza si provi. Imperciocchè questa cotale emozione dipende solo dall' oggetto che ci si offre, non già da qualche emozione degli spiriti, il perchè non è essa una passione fuor solamente nel caso in cui il timore di non scegliere acconciamente la incertezza ne aumenti. Ma questo timore è così consueto e forte in alcuni, che quantunque nulla vi abbia a scegliere, essendovi una sola cosa da prendere o da lasciare, ciò nondimeno essi dubbiosi si rimangono, e vanamente si trattengono a ricercarne delle altre. Il che è

un eccesso di irresoluzione procedente da un eccessivo desìo di ben fare e da una debolezza dell' intelletto, il quale non che averne di chiare e distinte, ha solamente delle nozioni assai confuse. Per la qual cosa il rimedio contro quest' eccesso sta nell' avvezzarci a formar certi e determinati giudizj intorno a tutte quelle cose che si presentano, e nel credere che sempre il proprio dovere si compie, ove si faccia tutto ciò che si opina essere il migliore per quanto male giudicare si possa.

§. 171. *Del coraggio e dell' ardire.*

Il coraggio, ove sia una passione e non già un' abitudine od una naturale inclinazione, è un certo calore o agitazione da cui l' anima è possentemente mossa ad eseguir quelle cose che far vuole di qualunque natura si sieno. E l' ardire è una specie di coraggio, che dispone l' anima ad eseguir cose nelle quali stanno i maggiori pericoli.

§. 172. *Dell' emulazione.*

E l' emulazione pur anco è una specie di esso, in altro senso però. Imperciocchè il coraggio si può riguardare come un genere, che in altrettante specie si divide quanti sono i differenti oggetti che vi hanno, e in tant' altre ancora quante sono le cause, quindi l' arditezza è una specie della prima maniera, e l' emulazione della seconda. E quest' ultima altra cosa non è che un calore da cui l' anima è disposta a intraprender cose le quali spera che gli riusciranno, mentre pure ad altri le vide riuscire; ed è altresì una maniera di coraggio l' esterna cagione del quale si è l' esempio. Dico l' esterna cagione, perchè oltre a questa un' altra interna deve averne mai sempre, la quale consiste nell' aver il corpo siffattamente disposto, che il desiderio e la speranza abbiano maggiore attitudine a spinger copia di sangue inverso il cuore di quello che il timore o la disperazione ne abbiano onde impedirlo.

§. 173. *Come l' ardire dalla speranza proceda.*

Imperocchè egli si dee por mente, che quantunque l' oggetto dell' ardire sia la difficoltà alla quale d' ordinario il timore vien dietro, od anche la disperazione, in guisa ch' egli è appunto nelle cose più perigliose e più disperate che maggior ardire e maggior coraggio si adopera; convien tuttavia sperare, oppure essere accertati che ne riuscirà quel fine che ci proponiamo, onde ci venga fatto di vigorosamente opporsi alle incontrate difficoltà. Ma un tal fine da quest' oggetto è diverso, giacchè di una medesima cosa non si potrebbe esser fatti sicuri, e disperare ad un tempo. Così quando i Decj si gettarono attraverso ai nemici e corsero incontro ad una certa morte avevano per oggetto del loro ardire la difficoltà di conservar le loro persone un tal fatto eseguendo, per la quale difficoltà non avevano che della

disperazione come quelli che erano sicuri di morire; ma il loro fine era di animare i suoi soldati col loro esempio, e di fargli rapir la vittoria per la quale nutrivano speranza, ovvero il loro fine si era di ottener gloria dopo essere rimasti estinti, quella gloria di cui erano certi.

§. 174. *Della codardia e della paura.*

La codardia è direttamente opposta al coraggio, ed è una languidezza o freddezza che vieta all' anima di poter eseguir cose le quali senza una così fatta passione eseguirebbe. E la paura o lo spavento è una freddezza non solo, ma un turbamento altresì ed uno stordimento dell' anima da cui gli è impedito di farsi riparo incontro ai mali i quali pensa essere vicini.

§. 175. *Dell' uso della codardia.*

Ciò detto, sebbene io non possa persuadermi che natura abbia dato agli uomini alcuna passione, la quale sia

sempre viziosa, nè mai un buono, e laudabil uso aver possa; duro tuttavia molta fatica a indovinare in qual cosa vagliano queste due. Se non che parmi, che di qualche uso esser possa la codardia allora che ci toglie da quei travaglj che potremmo esser mossi a procurarci per ragioni verisimili, ove pure altre ragioni più certe, che come inutili le fanno riguardare, non avessero desta questa passione. Imperocchè lasciando stare ch' essa liberi l' anima da siffatti travaglj, è in allora giovevole al corpo altresì, perchè il movimento degli spiriti ritardando, si oppone allo esaurimento delle sue forze. Però le più fiate è nocevole assai poichè distoglie dalle utili azioni la volontà; ma giacchè essa dipende solo dal non avere assai di speranza o di desiderio, queste due passioni entro di se aumentando si potrà di leggieri emendarla.

§. 176. *Dell' uso della paura.*

Quanto alla paura o allo spavento io non veggio ch' ella possa esser utile

o lodevole giammai: senza che non è questa una passione particolare, ma sibbene un eccesso di codardia, di stupore, e di timore, che è ognora vizioso, così come l'ardire è un eccesso di coraggio, che è sempre buono purchè sia egualmente buono il fine propostosi. E perciocchè la principal cagione della paura è la sorpresa, non vi ha miglior mezzo onde liberarsene che il far uso di premeditazioni, e prepararsi a tutti gli eventi dal timore de' quali essa cagionata esser può.

§. 177. *Del rimorso.*

Il rimorso di coscienza è una specie di tristezza procedente dal dubitare che una cosa che si fa o che si è fatta non sia buona; però di necessità vien presupposto il dubbio. Imperciocchè ove fossimo ben certi che ciò che vuol farsi è cattivo, non lo faremo altrimenti, giacchè la volontà non si reca che a quelle cose le quali hanno una qualche apparenza di bontà; che se poi fossimo

sicuri esser cattivo il già fatto, non solo il rimorso ne verremo a provare, ma il pentimento altresì. Quindi l' uso di questa passione si è di determinarci ad esaminare se la cosa di cui dubitasi sia buona o no, e di vietare che un' altra volta la si eseguisca infino a tanto che non si è ben certi ch' ella sia buona. Ma siccome essa presuppone il male, così meglio sarebbe di non sentirla mai; ed a prevenirla valgono gli stessi mezzi che dalla irresoluzione liberare ci possono.

§. 178. *Del motteggio.*

La dilegione o motteggio è una specie di gioja mista con odio, che nasce dal vedere alcun piccolo male in un individuo che si avvisa esserne meritevole. Hassi odio per questo male, e gioja in veggendolo avvenire a colui che n' è degno; e quando inaspettatamente sopravvenga, la sorpresa dell' ammirazione fa prorompere nelle risa, come più sopra parlando della natura

del riso osservammo. Questo male però dev' esser piccolo, giacchè se grave egli fosse, non si potrebbe riputarne degno l' individuo al quale succede senza esser forniti del più cattivo naturale o aver molt' odio per esso.

§. 179. *Perchè i più difettosi siano più motteggiatori degli altri.*

Ed osservasi che coloro i quali hanno dei difetti molto visibili, per esempio che sono zoppi, guerci, gobbi, o che hanno ricevuto qualche pubblico affronto, sono in particolar modo al motteggiare inclinati. Imperciocchè siccome desidederano di veder gli altri disavvenenti, così essi provano contento per i mali che gli avvengono e ne gli reputano degni.

§. 180. *Dell' uso dello scherzo.*

Quanto allo scherzo moderato che utilmente il vizio riprende facendolo parer ridicolo, senza perciò riderne

in se stesso nè senza mostrare di aver odio contro ad alcuno, non è già una passione, ma una qualità d' uomo onesto da cui la giovialità dal suo umore apparisce, e la tranquillità della sua anima, che son prove di virtù, e spesso dell' accortezza del suo spirito vestendo di piacevole apparenza quelle cose di cui si fa beffe.

§. 181. *Dell' uso del riso nello scherzo.*

Ella non è sconvenevol cosa il ridere quando s' odano gli scherzi altrui, i quali possono esser tali ch' egli converrebbe trovarsi melanconica per astenersene. Ma quanto a colui che scherza, miglior senno è il non farlo, perchè non appaja ch' ei si rimanga sorpreso dalle cose che dice, o che s' ammiri la sagacità colle quali le va immaginando. Il che facendo, tanto maggiormente coloro che le odono ne rimangono stupefatti.

§. 182. *Dell' invidia.*

Quello che comunemente dicesi invidia è un vizio [illegible] in una

perversità di natura, la quale fa sì, che certe persone si corruccino del bene che agli altri uomini veggono avvenire. Ma io mi servo quivi di una parola per significare una passione che non è sempre viziosa. L' invidia adunque, come passione riguardandola, è una specie di tristezza mista coll' odio che dipende dal vedere avvenir del bene a coloro che si crede esserne indegni. Il che non si può con ragione pensare che dei beni di fortuna. Imperciocchè intorno a quelli dell' anima o del corpo eziandio che si ebbero dalla nascita, basta per esserne degni che si sieno ricevuti da Dio quando non si era capaci di commettere alcun male.

§. 183. *Come può essere giusta od ingiusta.*

Ma quando la fortuna mandi dei beni ad alcuno che ne sia veramente indegno, e che l' invidia sia in noi eccitata perchè amando naturalmente la giustizia ci corrucciamo nel non vederla

osservata nella distribuzione di tali beni, egli è questo uno zelo che può esser degno di scusa, massimamente quando il bene che invidiasi in altri sia tale, che nelle loro mani possa in male convertirsi, come sarebbe un officio o una carica nell' esercizio della quale potrebbono mal condursi. Pur quando si desidera a se lo stesso bene, e ad ottenerlo si oppongono coloro i quali essendone men degni il possiedono, ciò rende questa passione più violenta, ed è tuttavia scusabile, purchè l' odio che racchiude solamente si riferisca alla cattiva distribuzione del bene che invidiasi, e non già alle persone che il possedono, o lo distribuiscono. Ma v' hanno pochi individui i quali siano così giusti e sì generosi, da non provare odio per coloro i quali li prevengono nell' acquisto di un bene che non può a molti esser distribuito, e che si era desiderato per se, come che quelli che lo hanno acquistato ne siano altrettanto degni o più. E ciò che ordinariamente più s' invidia è la gloria.

Imperocchè sebbene la gloria altrui non ci vieti di potervi aspirare, ella ne rende ciò non pertanto più difficile l' accesso e ne rincara il prezzo.

§. 184. *D' onde avvenga che gli invidiosi sogliono avere un color livido.*

Del rimanente non vi ha vizio alcuno il quale sia di tanto nocumento alla umana felicità quanto quello dell' invidia. Imperciocchè coloro che ne sono contaminati oltre al consumar se stessi, turbano a tutto lor potere i piaceri altrui. Essi hanno d' ordinario un color livido cioè pallido, misto di giallo e di nero, e quasi come del sangue che osservasi dopo le ammaccature, ragion per cui in latino l' invidia dicesi *livor*. Il che ottimamente concorda con quello che più avanti s' è detto intorno al movimento del sangue nella tristezza e nell' odio. Poichè questa fa che la bile gialla provegnente dall' inferior parte del fegato, e la nera procedente dalla milza, dal cuore si spandano per le

arterie in tutte le vene, e quella fa che il sangue delle vene goda di minor calore, e scorra più lento del solito, lo che è bastante a cagionare il color livido. Ma siccome tanto la bile gialla quanto la nera possono essere altresì da molte altre cagioni guidate nelle vene, e l' invidia non ve ne spinge in sì gran copia da cambiare il colorito a meno che non sia somma e di lunga durata, quinci non dobbiamo credere che tutti quelli nei quali un così fatto colore si scorge vi siano inclinati.

§. 185. *Della pietà.*

La pietà è una specie di tristezza mista d' amore o di buona volontà verso coloro i quali veggiamo a soffrir qualche male di cui gli estimiamo indegni. Essa è anche contraria all' invidia per l' oggetto suo, ed al motteggio perchè il considera sotto aspettò diverso.

§. 186. *Quali sono i più pietosi.*

Quelli che assai deboli sono, ed assai soggetti alle avversità della fortuna pare che e' siano più ch' altri a siffatta passione inclinati, giacchè essi rappresentano a se l' altrui male, come se ad essi medesimi dovesse avvenire, e sono mossi alla pietà piuttosto per amore che hanno a se stessi che per quello ne abbiano agli altri.

§. 187. *Come i più generosi siano mossi da questa passione.*

Ma nulladimeno quelli che sono i più generosi, e che hanno lo spirito il più fermo per non temere alcun male per essi, e credono oltrepassare il potere della fortuna, non vanno esenti dalla compassione quando veggano le miserie degli uomini, e i loro lagni ne ascoltino. Poichè egli è una parte della generosità aver buona volontà per ciascuno. E in vero la tristezza che muove da questa pietà non è amara, ma simile a quella che ci è cagionata dalle fu-

neste azioni che sopra un teatro veggiamo, sta più nell' esteriore e nei sensi che nell' interno dell' anima, la quale frattanto è soddisfatta in pensando ch' ella eseguisce ciò, che gli è in obbligo essendo pieghevole cogli afflitti. Evvi in questo la differenza, che mentre i volgari hanno compassione di quelli che s' affliggono, perchè si pensano che i loro mali siano gravissimi a sofferire, il principale oggetto della pietà degli uomini più grandi è la debolezza di coloro che negli affanni ravvisano. Imperciocchè essi pensano che niuno accidente il quale avvenir possa sia così grave male, come la codardia di coloro che con salda costanza soffrire non li possono; e quantunque odiano i vizj, non odiano però coloro che soggetti vi vanno e non hanno per essi che della pietà.

§. 188. *Quali siano quelli che non sentono questa passione.*

Ma non vi hanno che i maligni ed invidiosi spiriti, che odiano natural-

mente tutti gli uomini oppure che sono siffattamente brutali e ciechi per la buona fortuna, o disperati per l'avversa, che credono che loro alcun male più giugnere non possa, i quali siano insensibili alla pietà.

§. 189. *Perchè questa passione eccita al pianto.*

Poi si piange con molta facilità in questa passione perchè l' amore inviando molto sangue verso il cuore, fa che molti vapori escano per gli occhi, e che il freddo della tristezza ritardando l' agitazione di questi vapori in lagrime li converte, come già più avanti osservammo.

§. 190. *Della soddisfazione di se medesimo.*

La soddisfazione provata da coloro che costantemente seguono la virtù è un' abitudine della loro anima che chiamano tranquillità o riposo di coscienza.

Ma quella che novellamente s' acquista quando di fresco si è fatta alcuna azione che buona si crede è una passione, una specie di gioja cioè, la quale io avviso esser fra tutte la più dolce perchè da noi solo dipende la cagione di lei. Tuttavia quando questa cagione non sia giusta, cioè quando le azioni da cui questa soddisfazione si trae non sono gran fatto importanti, oppure sono viziose, ella è ridicola ed è solo capace di produrre un orgoglio ed una impertinente arroganza. Il che si può specialmente ravvisare in quegli uomini che credendo esser divoti sono solamente bacchettoni e superstiziosi, cioè a dire che sotto pretesto di usare sovente a chiesa, di recitare molte preci, di portar corti capelli, di digiunare, di far elemosina, si avvisano di esser perfettisimi, s' immaginano d' essere amicissimi d' Iddio, di non saper far cosa che gli spiaccia, ed essere tutto buono zelo ciò che la loro passione gli suggerisce, comechè qualche volta gli suggerisca i più grandi delitti che

mai uomo possa commettere, siccome il tradire città, l'uccider principi, lo sterminar intiere popolazioni, ove solo le opinioni loro non vadano seguitando.

§. 191. *Del pentimento.*

Il pentimento è direttamente opposto alla soddisfazione di se medesimo, ed è una specie di tristezza proveniente dal pensare di aver fatto qualche mala azione, la quale è amarissima appunto perchè da noi soli procede la cagione di lei. Il che peraltro non impedisce che possa a grand' utile riescire, ove sia vero che l' azione per la quale ci pentiamo è cattiva, e che n' abbiamo una cognizione certa, poichè allora ci invita a meglio operare un' altra fiata. Avviene sovente però che gli spiriti deboli si pentono di cose, fatte le quali non sanno assolutamente se sieno cattive, e se lo persuadono soltanto perchè lo temono; che se avessero a far il contrario così parimente si ripentirebbero, e questa è una imperfezione de-

gna di pietà; per la quale giovano gli stessi rimedj che a togliere l' irresoluzione abbiamo accennati.

§. 192. *Del favore.*

Il favore è propriamente un desiderio di veder giugnere del bene ad alcuno per cui provasi della buona volontà, ma io qui mi valgo di questa parola per esprimere siffatta volontà come quella che è svegliata in noi da alcuna buona azione di colui per il quale la sentiamo. Imperciocchè naturalmente noi siamo inclinati ad amar quelli i quali fanno cose che estimiamo esser buone come che a noi alcun bene non ne venga. Il favore in questo significato è una specie di amore, non già di desiderio, benchè sia sempre accompagnato dalla brama di veder a venir bene a colui che si vuol favorire. Questi è d' ordinario congiunto alla pietà, poichè le sventure che agl' infelici veggiamo avvenire ci muovono a far maggior riflessione sui loro meriti.

§. 193. *Della riconoscenza.*

È pure la riconoscenza una specie d' amore in noi svegliata da qualche azione di colui che ce la fa provare, e per la quale noi crediamo ch' e' ci abbia procurato alcun bene o almeno che n' abbia avuto l' intenzione. E contiene essa pure tutto quello che è nel favore, senza che ella è fondata sopra un' azione che ci muove, e che abbiamo desiderio di rimeritare. Egli è perciò ch' essa ha maggior forza, principalmente nelle anime che sono alcun poco nobili e generose.

§. 194. *Dell' ingratitudine.*

L' ingratitudine non è una passione, poichè la natura non ha posto in noi alcun movimento degli spiriti atto ad eccitarla, ma è un vizio direttamente opposto alla riconoscenza, la quale è sempre virtuosa ed è una de' principali legami dell' umana società. Quinci

è che questo vizio appartiene solo agli uomini bestiali: o scioccamente ignoranti, i quali si pensano che ogni cosa esser debba ad essi inferiore, o agli stupidi che nulla riflettono ai ricevuti benefizj; o ai deboli ed abbietti, che astretti dalle loro imperfezioni e dai loro bisogni, intercedono vilmente il soccorso dagli altri ai quali portan odio tosto che ricevuto lo hanno. Imperciocchè non avendo la voglia di ricambiare i benefizj, o disperando di essere in grado di farlo, o pensandosi che il mondo sia tutto mercenario com' essi, e che non possa farsi alcun bene senza speranza di ricompensa, si avvisano di aver tratti i beneficanti in errore.

§. 195. *Dell' indegnazione.*

L' indegnazione è una specie di odio o di avversione che provasi contro a coloro i quali fanno alcun male di qualunque natura egli si sia. Essa è sovente mista all' invidia o alla pietà, ma ad onta di ciò ha un differente oggetto.

Imperciocchè ci corruciamo contro a coloro i quali fanno del bene o del male a persone che nol meritano, ma proviamo invidia per quelli che un tal bene ricevono, e pietà per quegli altri che ricevono il male. Egli è il vero che in certo qual modo si è un far male possedendo un bene di cui non si è degni, lo che può esser cagione per cui Aristòtele e i suoi seguaci supponendo esser sempre vizio l' invidia, quella che non è viziosa chiamarono col nome d' indignazione.

§. 196. *Perchè tal fiata trovasi unita alla pietà e tal altra alla dilegione.*

È tuttavia in qualche modo un far male il riceverlo, d' onde avviene che taluni alla loro indignazione uniscono la pietà, ed alcuni altri il motteggio; secondo che son mossi di buona o di cattiva volontà verso coloro ai quali veggono commettere degli errori. Ed è così appunto che il riso di Democrito e i pianti di Eraclito potevano emergere da una medesima causa.

§. 197. *Ch' essa è sovente accompagnata dall' ammirazione, e non è incompatibile colla gioja.*

Sovente ancora l' indignazione è accompagnata dall' ammirazione; perchè avendo noi per costume di supporre che ogni cosa sarà fatta nella guisa che noi giudichiamo dover essere, cioè nella maniera che buona estimiamo quand' ei succeda altramente, questo fatto ci sorprende e s' ammira da noi. Essa è neppure incompatibile colla gioja come che le più fiate trovasi colla tristezza. Imperciocchè quando il male per cui ci siamo disdegnati non ci può nuocere, e quando riflettiamo che noi non ne faremmo d' eguale, questo ci apporta piacere, ed è per avventura la cagione di quel riso che qualche volta accompagna siffatta passione.

§. 198. *Del suo uso.*

Indi l' indignazione molto più spesso ritrovasi in coloro che vogliono parer

virtuosi che in quelli che veramente li sono. Poichè sebbene quelli che amano la virtù non possano non provare qualche avversione veggendo gli errori altrui, essi però non si pigliano passione che contro ai più grandi e straordinarj. Egli è difficile e doloroso l'aver molta indignazione per cosa di lieve importanza, egli è ingiusto di provarne per quelle che non sono punto biasimevoli, ed egli è impertinente ed assurdo di non restringere questa passione alle azioni dell'uomo, e di stenderla perfino alle opere d'Iddio, o della natura, siccome fanno coloro i quali non essendo giammai della loro condizione nè della loro fortuna contenti, osano di trovare di che censurare sulla condotta del mondo e sui secreti della provvidenza divina.

§. 199. *Della collera.*

La collera è pure una sorta di odio o di avversione che proviamo contro quelli i quali hanno fatto alcun male

o si sono sforzati di nuocere non già indifferentemente a qualunque siasi, ma in particolar modo a noi. Contiene essa tutto ciò che havvi nell' indignazione cui s' aggiugne ch' ella appoggiasi ad un' azione la quale ci ferisce e della quale abbiam desìo di vendicarsi, il qual desiderio l' accompagna quasi sempre ed è in direzione opposta alla riconoscenza, come l' indignazione è al furore. Ma essa è incomparabilmente più violenta che queste altre tre passioni essendo il desiderio di rispingere le cose di nocumento, e di vendicarsi più premuroso di tutti. Questo desiderio insieme unito all' amore di se medesimo quello è che appresta alla collera tutta l' agitazione del sangue che il coraggio e l' ardire possono cagionare; e l' odio fa sì che il sangue bilioso vegnente dalla milza e dalle piccole vene del fegato quello sia appunto che tale agitazione riceva ed entri nel cuore, ove sì per l' abbondanza sua, e per la natura della bile di cui è mescolato, sveglia un

calore più aspro e più ardente che non è quello che dall' amore e dalla gioja eccitar vi si può.

§. 200. *Perchè quelli ch' essa fa arrossire sono meno a temersi di quelli che fa impallidire.*

E gli esterni segni di questa passione sono diversi, secondo la varietà dei temperamenti degli uomini, e la diversità delle altre passioni che la constituiscono o possono ritrovarsi unite. Così ne veggiammo di quelli che montando in collera impallidiscono o tremano, e se ne veggion altri che arrossiscono ovvero che piangono. E d' ordinario si giudica la collera di coloro che impallidiscono sia più a temersi di quella degli altri, che arrossiscono. Di che la ragione si è questa: che allorquando alcuno non vuole, o non puote altrimente pigliarsi vendetta che con atti e con parole, tutto il proprio calore e tutta la propria forza all' incominciare dell' emozione viene adoperando per cui rosso di-

venta, ed oltre a ciò il rammarico e la pietà che di se stesso egli prova non si potendo in altro modo vendicare gli fa versar lagrime. All'incontro coloro che si riserbano, e si determinano a più grande vendetta divengon tristi pensando esservi astretti dall' azione che in essi la collera risvegliò, senza che talvolta provano della tema per i mali che prevedono poter seguitare alla fatta risoluzione, il che prestamente gli rende pallidi, freddi, tremanti. Quando però gli venga fatto di eseguire la loro vendetta, tanto maggiormente s' accendono, quanto più freddi furono dapprima, al par delle febbri, le quali per freddo incominciando soglion essere di maggiore intensità.

§. 201. *Che egli vi hanno due specie di collera, e che quelli hanno maggiore bontà, i quali vanno soggetti alla prima di esse.*

La qual cosa ci porge avvertimento che due specie di collera si possono

distinguere, l' una delle quali è assai pronta e molto all' esterno si manifesta, ma tuttavia è seguìta da poco effetto e di leggieri spegnere si può, l' altra non sì tosto apparisce, ma rode il cuore assai più ed ha più pericolosi effetti. Quelli che di molta bontà e di molto amore sono dotati vanno più soggetti alla prima, perciocchè non procede essa da un odio profondo, ma da una pronta avversione loro sopravvenuta, poscia che come quelli che ognor son volti ad immaginare ogni cosa dover succedere in quella guisa che reputano la migliore, appena egli avviene il contrario ammiranlo, e se si offendono, spesso ancora senza che il fatto in particolare li riguardi, però che provando essi molta affezione prendonsi per coloro che amano eguale interessamento come fosse per se. Ciò pure che per altri non sarebbe che un soggetto d' indignazione lo è per essi di collera. Poi siccome quella inclinazione che hanno ad amare fa ch' egli abbiano sempre molto calore e molto

sangue nel cuore, così l' avversione da cui vengono sorpresi non vi può sì poca bile sospingere, che non cagioni prestamente in questo sangue una forte emozione. Tale emozione però non dura gran fatto, perocchè la forza della sorpresa non continua, e perchè non sì tosto siffatti uomini sonosi avveduti che la causa da cui furono accesi non doveva tanto eccitarli che ne provano pentimento.

§. 202. *Ch' egli è proprio delle anime deboli e vili il lasciarsi dall' altra specie di collera trasportare.*

L' altra specie di collera in cui predomina l' odio e la tristezza non sì tosto apparisce, ove però non sia in quelli a cui fa il sembiante impallidire, ma poco a poco ella cresce di forza per l' agitazione da un' ardente brama di vendicarsi risvegliata nel sangue, il quale misto alla bile dalla inferior parte del fegato e della milza verso il cuore sospinto, vi eccita un

calore assai aspro e pungente. E siccome egli è proprio delle anime più generose l'aver maggiore riconoscenza, così egli è delle più orgogliose, e che sono più codarde e misere il lasciarsi trasportare da questa maniera di collera. Poichè tanto più gravi pajono agli uomini le ingiurie quanto è maggiore la stima che hanno di se e dei beni che loro son tolti, e questi beni sono presso di essi in estimazione maggiore quanto più debole e vile hanno l'anima come quelli che dipendano d'altrui.

§. 203. *Che contro i suoi eccessi è rimedio la generosità.*

Ma di vero avvegnachè questa passione sia utile per darci forza di respingere le ingiurie, non ve n'ha tuttavia alcuna di cui faccia mestiere evitare con maggior premura gli eccessi, i quali turbando il giudizio fanno soventi volte commettere degli errori di cui appresso uopo è pentirsi senza che se minore emozione si provasse si po-

trebbono meglio respingere le ingiurie medesime. Ma come appunto nulla può renderla più eccessiva dell' orgoglio; così io penso che miglior rimedio della generosità contro a' suoi eccessi rinvenire non si possa. Imperciocchè facendoci essa stimar poco tutti i beni che ci ponno esser tolti, ed all' incontro estimar molto la libertà, e l' assoluto impero sopra di se, il quale si perde quando si può rimanere offeso da taluno, ci fa ella spregiare od al più provare indignazione per quelle ingiurie di cui gli altri solitamente s' offendono.

§. 204. *Della gloria.*

Quella a cui io quivi do il nome di gloria è una specie di gioja stabilita sull' amore che si ha per se stesso, e che procede dall' opinione o dalla speranza di acquistar laude da altrui. Così ella differisce dall' interna soddisfazione cagionata dall' opinare di aver fatto qualche opera buona. Perciocchè tal fiata alcuno può esser lodato per cose

che non si credono buone, ed essere biasimato per quelle che si giudicano migliori. E l' una e l' altra però sono specie di quella stima che di se stesso si fa come pure specie di gioja, mentre egli è cagione del nostro estimarsi lo scorgere che altri ci estimano.

§. 205. *Della vergogna.*

La vergogna al contrario è una specie di tristezza pure appoggiata all' amore di se, e che nasce dall' opinare o dal temere di essere biasimato. Oltre di che è una specie di modestia, o di umiltà e di diffidenza di se medesimo, poichè quando alcuno stimasi tanto da non potersi immaginare che altri voglia spregiarlo, non può così di leggieri vergognoso rimanersi.

§. 206. *Dell' uso di queste due passioni.*

Indi la gloria e la vergogna hanno lo stesso uso quanto al guidarci alla virtù, l' una per la speranza e l' altra

per il timore. Solamente è richiesto d' istruire il proprio intelletto intorno a ciò che veramente è degno di biasimo o di lode onde, come avviene a parecchj, non abbiamo a rimaner vergognosi di far bene, e non si tragga da' proprj vizj argomento di vanità. Nè gli è bene che di queste passioni gli uomini si spogliono affatto come altre volte facevano i Cinici; imperciocchè quantunque il volgo giudichi malissimo, tuttavia non potendo noi vivere senza di esso, e rilevandoci di esserne estimati, dobbiamo intorno a quello che l' esteriore delle nostre azioni risguarda anzi che le nostre seguitare le opinioni di lui.

§. 207. *Dell' impudenza.*

L' impudenza o sfrontatezza, che è un disprezzo della vergogna e sovente della gloria altresì non è una passione, non ritrovandosi in noi alcun particolare movimento degli spiriti che atto sia a risvegliarla, ma gli è un vizio

opposto alla vergogna ed alla gloria eziandio, purchè entrambe siano buone, siccome l' ingratitudine è opposta alla riconoscenza, e la barbarie alla pietà. E la causa primaria della sfrontatezza procede dall' avere spesse fiate vinto delle grandi ingiurie. Imperciocchè non vi è persona che nella giovanile età non s' immagini essere un bene la lode ed un male l' infamia molto più importanti alla vita di quel che in fatti non sono, mentre colui che qualche segnalato affronto ricevette, privo affatto di onore si rimane ed è pur anco disprezzato da ciascuno. Adunque coloro diventano impudenti i quali non misurando il bene ed il male che dalle corporali comodità, si avveggiono che queste gli rimangono tuttavia dopo siffatti affronti, anzi talvolta anche meglio di prima possono goderne ritrovandosi liberi da certe incomode ritenutezze alle quali gli astringeva l' onore; che se poi la loro sventura fosse anche seguita dalla perdita dei beni non lascierebbero di tranquilliz-

zarsi pensando che si troverebbero persone, le quali gliene potrebbono procacciare.

§. 208. *Del disgusto.*

Il disgusto è una specie di tristezza che dipende dalla stessa cagione da cui più innanzi era proceduta la gloria. Perciocchè noi siamo siffattamente conformati che le cose delle quali godiamo non sono buone a nostro riguardo che in un certo qual tempo, mentre diventano ingrate di poi. Il che puossi principalmente osservare nel mangiare e nel bere, le quali cose non sono utili che infino a che dura l'appetito, estinto il quale riescono di nocumento. E perciocchè cessano allora d'essere al gusto piacevoli, la passione che ne viene nominossi disgusto.

§. 209. *Del rammarico.*

Similmente il rammarico è una specie di tristezza la quale ha un'amaritudine

particolare ritrovandosi essa mai sempre congiunta a qualche disperazione ed alla rimembranza del piacere che alcun godimento ci cagionò. Imperciocchè noi non si rammarichiamo giammai se non se dei beni che abbiamo goduti, e che in appresso abbiamo siffattamente perduti che speranza alcuna di riaverli non ci rimane nè in quell' ora istessa nè in quella guisa che li compiangiamo.

§. 210. *Dell' allegrezza.*

Per ultimo ciò che io chiamo allegrezza è una specie di gioja nella quale vi ha questo di particolare, che la sua dolcezza dalla memoria de' sofferti mali viene accresciuta, dai quali ci troviamo in quella guisa alleviati come se ci avessero liberati da un pesante fardello che si fossimo per lungo tempo recato sopra le spalle. Nulla però di riguardevole in queste tre passioni mi vien fatto di vedere, nè per altro furono qui poste da me che per seguitare l' ordine della enumerazione esposta più avanti. Ma e' mi pare che sia una

tale enumerazione utile riuscita onde mostrare ad altrui che niuna ne fu ommessa da noi, la quale riputassimo degna di qualche speciale considerazione.

§. 211. *Rimedio generale contro le passioni.*

E giacchè tutte elle ci son note noi abbiamo molto minore argomento di temerle che per lo innanzi. Imperciocchè veggiamo che tutte son buone di lor natura, e che null' altro ad evitar ci rimane fuor del loro mal uso e dei loro eccessi contro i quali potrebbono essere assai i citati rimedj, ove si avesse premura bastevole di praticarli. Ma perciocchè io fra siffatti rimedj ho posto la premeditazione e l' industria per cui si possono emendare i difetti del proprio naturale, esercitandosi a separare entro di se i movimenti del sangue e degli spiriti dai pensieri coi quali son usi di trovarsi uniti; confesso ch' egli vi hanno poche persone le quali in questa guisa incontro ad ogni evento siansi acconciamente dis-

poste, e che tali movimenti eccitati nel sangue dagli oggetti delle passioni procedono con tanta rapidità dalle sole impressioni che nel cervello si fanno, e dalla disposizione degli organi, avvegnachè l'anima il suo consentimento in alcuna guisa non vi presti, che non havvi umano accorgimento il quale sia capace di resistervi quando non siasi precedentemente in convenevol modo preparato. Così taluni non potrebbono non ridere venendo solleticati, benchè non ne provassero diletto, poichè la impressione della gioja e della sorpresa che altra fiata già al riso gli mosse, per la medesima causa ridestandosi nella loro fantasia fa che il polmone ne venga loro malgrado prestamente enfiato dal sangne che il cuore gli manda. Così coloro che di propria natura sono molto inclinati alle emozioni della gioja o della pietà, della paura o della collera non possono vietarsi di venir meno di piangere, di tremare, o di sentire tutto il sangue commosso come se fossero colti da febbre ove la

loro fantasìa vivamente sia tocca dall' oggetto di taluna di queste passioni. Ma quello che sempre in tale circostanza può farsi e che io avviso potersi quivi accennare come il rimedio più generale e più facile a porsi in pratica contro ogni eccesso di passione, egli è questo: che quando sentesi il sangue così fattamente commosso devesi por mente, e non lasciarsi la memoria fuggire che tutto ciò che all' immaginazione si offre fa di ingannar l'anima e gli fa parer le ragioni che vagliono a metterci in buono aspetto l' oggetto della passione molto più importanti ch' elle non sono, ed assai più deboli le contrarie che vorrebbono da siffatto oggetto distoglierla. E quando la passione ci para d'innanzi cose ad eseguire le quali ne è concessa dimora, guardiamoci di tosto giudicarne, ma l' animo con altri pensieri distogliamo da quelle infino a che il tempo e il riposo abbiano affatto estinta l' emozione del sangue. Che se alla fine fossimo a quelle guidati nelle quali è richiesto

di risolvere senza alcuno indugiamento,
la volontà nostra pongasi specialmente a
considerare ed a seguire le ragioni a
quelle contrarie che dall'anima ci sono
rappresentate come che di minor mo-
mento ci pajono. Non altrimenti se fos-
simo innaspettatamente da qualchè ne-
mico assaliti, tale sarebbe il caso nostro
da non permetterci che alcun tempo a
deliberar si spendesse; ma ciò ch' ei
mi sembra che un uomo uso a riflet-
tere sulle proprie passioni possa mai
sempre eseguire, egli è quando sia
dalla paura sorpreso di procacciare che
il pensiero dalla considerazione del pe-
ricolo si allontani, richiamandosi alla
mente le ragioni per le quali giudicasi
ch' egli vi sia maggior sicurezza ed
onore nella resistenza che nella fuga;
ed all' opposto quando senta di essere
stimolato dal desio di vendetta e dalla
collera a correre inconsideratamente
verso colui che lo investì, egli è di avere
in animo essere grande imprudenza il
perdersi ove si possa senza disonore
esser salvo; che essendo la parte poi

molto disuguale egli è miglior senno far un' onorevole ritirata, e por se stesso in sicuro che esporsi brutalmente ad una certa morte.

§. 212. *Che da loro sole tutto il bene e tutto il male di nostra vita dipende.*

In fine l' anima può avere i suoi piaceri di per se; quelli però che ha comuni col corpo tutt' affatto dalle passioni dipendono, a tale che quegli uomini son atti a godere maggiori dolcezze in questa vita, i quali maggiormente possono da quelle venir commossi. Egli è il vero che essi possono rinvenire altresì più amaritudine degli altri ove buon uso far non ne sappiano e la fortuna gli sia sfavorevole. Ma in questo principalmente è utile il senno il quale ci insegna a rendersene siffattamente padroni, e ad usarne con tanto accorgimento che i mali che esse cagionano molto agevolmente sofferire si possono e perfino da tutte puossi alcuna gioja ritrarre.

Fine del secondo Volume.

INDICE

DELLE MATERIE CONTENUTE
NEL PRESENTE VOLUME.

MEDITAZIONI
DI RENATO CARTESIO

SAGGIO

SULLE PASSIONI DELL' ANIMA.

PARTE PRIMA.

PARTE SECONDA.

PARTE TERZA.

Errori da Correggersi.

Pag. 64	lin. 15	pervengano		pervengono
= 125	= 22	predominate		predominante
= 126	= 6	stessa		stretta
= 312	= 14	melanconica		melanconici